



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2019

---

## **Zwischen Chiliasmus und Staatsräson : Religiöser Wandel unter den Şafaviden**

Stickel, Farida

**Abstract:** Die Arbeit geht dem religiösen Wandel in Iran unter den Safaviden nach. Dabei wird nicht die Verkündung der Schia als offizieller Religion 1501 in den Mittelpunkt gestellt. Vielmehr werden die Safaviden kontextualisiert, der religiöse Wandel selbst anhand beteiligter Akteure, Auswirkungen auf religiöse Institutionen und Legitimation von Herrschaft sowie der Übersetzung in Architektur und Performanz von Ritualen nachgezeichnet.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110531893>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-188546>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Stickel, Farida (2019). Zwischen Chiliasmus und Staatsräson : Religiöser Wandel unter den Şafaviden. Berlin: De Gruyter.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110531893>

Farida Stickel

**Zwischen Chiasmus und Staatsräson**

# **Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten**



Herausgegeben von  
Jörg Rüpke und Christoph Uehlinger

**Band 70**

Farida Stickel

# **Zwischen Chiliasmus und Staatsräson**



Religiöser Wandel unter den Şafaviden

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-052965-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-053189-3

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-053134-3

ISSN 0939-2580

**Library of Congress Control Number: 2018951862**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

---

Therefore, I pray you, lead me to the caskets  
To try my fortune. By this scimitar  
That slew the Sophy and a Persian prince,  
That won three fields for Sultan Solyman,  
I would outstare the sternest eyes that look  
(Shakespeare, *Merchant of Venice*, II. i.)



# Inhalt

Abkürzungsverzeichnis — XI

Danksagung — XIII

Formalia — XV

## 1 Einleitung — 1

- 1.1 Problemstellung — 1
- 1.2 Quellenlage und Forschungsstand — 4
  - 1.2.1 Zur Şafaviden-Forschung — 4
  - 1.2.2 Quellenlage: Narrative Quellen und şafavidische Historiographie — 10
- 1.3 Vorgehen — 19

## 2 Zur religiösen Situation in Iran und Anatolien — 21

- 2.1 Historische Kontextualisierung — 21
  - 2.1.1 Vom Mongolensturm, den İlḫānen und Timur — 22
  - 2.1.2 Religionspolitik als Katalysator für die Ausbreitung schiitischer und mystischer Ideen — 27
- 2.2 Religiöse Kontextualisierung — 31
  - 2.2.1 Schia, Sufismus und Volksislam: Unterscheidungen — 34
  - 2.2.2 Mahdismus – Messianismus – Millenarismus – Chiliasmus — 45
  - 2.2.3 Das Konzept des *ḡuluww* — 51
- 2.3 Religiöse Trends in Iran und Anatolien: Orden als neue Sozialformen im religiösen Feld — 53
  - 2.3.1 Sarbadārān — 57
  - 2.3.2 Suhrawardīyya — 59
  - 2.3.3 Kubrawīyya — 61
  - 2.3.4 Nūrbah̄şīyya — 63
  - 2.3.5 Ni‘matullāhiyya — 66
  - 2.3.6 Ḥurūfiyya — 66
  - 2.3.7 Nuḡṭawīyya — 70
  - 2.3.8 Muṣā‘ṣa‘īyya — 71
  - 2.3.9 Mar‘aṣīyya — 73
- 2.4 Bruderschaften, Netzwerke und Kommunikation: *ahl al-futuwwa* und ‘*ayyār* — 73



- 2.5        Syntheseversuch: Chiasmus als Phänomen der iranischen  
              Religionslandschaft im 14./15. Jhdt. — **77**
- 2.6        Fazit — **80**

**3        Vom Sufi-Orden zur politischen Herrschaft — 82**

- 3.1        Die Anfänge der Šafaviyya — **83**
- 3.1.1      Quellenlage: Hagiographien als historische Quellen — **83**
- 3.1.2      Genealogie und Abstammung — **88**
- 3.1.3      Religiöse Ausrichtung der frühen Šafaviyya — **92**
- 3.1.4      Biographisches zu Šafī ad-Dīn — **94**
- 3.2        Politisierung — **97**
- 3.2.1      Šadr ad-Dīn — **97**
- 3.2.2      ‘Alā ad-Dīn ‘Alī — **98**
- 3.2.3      Šaiḥ Šāh — **100**
- 3.3        Militarisierung — **100**
- 3.3.1      Ğunaid — **101**
- 3.3.2      Ḥaidar — **105**
- 3.3.3      Sultān ‘Alī Šāh — **109**
- 3.4        Auf dem Weg zur Machtergreifung — **110**
- 3.4.1      Ismā‘īl im Exil — **110**
- 3.4.2      Die Parusie Ismā‘īls — **114**
- 3.4.3      Selbst- und Fremdwahrnehmung Ismā‘īls — **120**
- 3.5        Fazit — **127**

**4        Religiöser Wandel — 129**

- 4.1        Die Schiitisierung Irans — **130**
- 4.1.1      Phasen der Schia auf iranischem Boden — **130**
- 4.1.2      Tabriz 1501: die Schia als Staatsreligion — **133**
- 4.2        Akteure — **136**
- 4.2.1      Alte Eliten und Netzwerke: Die türkmenischen Stämme — **137**
- 4.2.2      Neue Eliten und Netzwerke: Die *šāhsavan* und die Verdrängung  
              der Qizilbāš — **148**
- 4.2.3      Vom Stammesverbund zur dynastischen Herrschaft — **157**
- 4.2.4      Religiöse Spezialisten: Theologen — **158**
- 4.2.5      Religiöse Ämter und Institutionen — **170**
- 4.2.6      Religiöse Dynamik: Religionsgelehrte und  
              Prophetennachkommen — **175**
- 4.3        Religiöse Verschiebungen — **177**
- 4.3.1      Alternative Religiosität: die Qizilbāš — **179**
- 4.3.2      Aufstieg und Fall des Sufismus — **180**

4.3.3	Zwölferschia oder şafavidische Schia? Neuorganisation des religiösen Feldes — <b>182</b>
4.4	Königtum, Herrschaft, Legitimation — <b>183</b>
4.4.1	Vom gottgleichen Herrscher zum Stellvertreter Gottes auf Erden — <b>186</b>
4.4.2	Religiöse Legitimationsmuster — <b>199</b>
4.4.3	Religion als Legitimation der Herrschaft oder Herrschaft als Legitimation der Religion? — <b>207</b>
4.5	Rituale, Bautätigkeit, Patronage — <b>209</b>
4.5.1	Rituelle Verfluchungen — <b>210</b>
4.5.2	Frömmigkeit als Performanz — <b>214</b>
4.5.3	Schreine, Heiligtümer und Paläste — <b>220</b>
4.6	Fazit — <b>237</b>

## **5 Resümee, Synthese und Anschlussfragen — 241**

5.1	Resümee — <b>241</b>
5.2	Synthese — <b>246</b>
5.2.1	Mystik und Macht — <b>247</b>
5.2.2	Religion und Herrschaftslegitimation — <b>248</b>
5.2.3	Religiöser Wandel: ein Versuch — <b>249</b>
5.3	Anschlussfragen — <b>252</b>

## **Appendix 1 — 254**

## **Appendix 2 — 255**

## **Bibliographie — 256**

Primärquellen — <b>256</b>
Sekundärliteratur — <b>262</b>

## **Register — 299**



# Abkürzungsverzeichnis

A. H.	Anno Hegirae
b.	ibn
El <sup>2</sup>	Encyclopaedia of Islam, Second Edition
Elr	Encyclopædia Iranica
h. š.	<i>hiğra</i> -Jahr nach dem Sonnenkalender ( <i>hiğrī šamsī</i> )
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
RGG <sup>4</sup>	Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage



# Danksagung

Beim Zustandekommen dieser Arbeit haben mich viele Personen unterstützt, denen mein herzlicher Dank gilt. Zu diesen gehört an erster Stelle Herr Professor Dr. Christoph Uehlinger, der mir in Gesprächen und den religionswissenschaftlichen Forschungswerkstätten, die ich bei ihm besuchen durfte, wertvolle Denkanstöße gegeben hat.

Professor Dr. Ulrich Rudolph danke ich herzlich für die Bereitschaft, die Islamwissenschaft zu vertreten und mir eine fakultätsübergreifende Promotion zu ermöglichen.

Professor Dr. Heinz Halm danke ich für seine konstruktive Kritik zu Teilen meiner Arbeit. Bei ihm habe ich während meines Studiums zum ersten Mal vom „Chiliasmus“ gehört und vieles lernen dürfen, das mich in meinem islamwissenschaftlichen Denken geprägt hat.

Wertvolle Anregungen und Hinweise verdanke ich Professor Dr. Kathryn Babayan und Professor Dr. Lutz Berger. Dr. Susanne Kurz danke ich für ihre kompetente Beratung zur Umschrift. Dr. Tobias Heinzelmann danke ich für Rat und Tat bei der Beschaffung türkischsprachiger Literatur.

Hinter den Kulissen geht es oft weniger glamourös zu: Da wird die Rechtschreibung diskutiert und der Sinn ganzer Passagen in Frage gestellt. Dafür danke ich den vielen fleißigen Helferinnen, die mich hierin unterstützt haben: Christin Benteler, Annegret Kestler, Antonie Löffler, Aisha Stickel, Regula Zwicky. Verbleibende Fehler gehen selbstverständlich zu Lasten der Autorin!

Viele haben mich in den letzten Jahren begleitet und mit Rat und Tat unterstützt. Dafür möchte ich von Herzen danken. Dr. Hamid Hosravi gilt mein Dank für wertvolle Hinweise auf die persischsprachige Literatur und seine Begleitung, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.



## Formalia

„Schia“ oder „Schiiten“ bezeichnet in der vorliegenden Arbeit stets die Zwölferschia bzw. –schiiten, sofern nicht ausdrücklich eine andere Spezifizierung angegeben wird. „Ismā‘īl“ meint immer Ismā‘īl I., lediglich bei Ismā‘īl II. folgt der entsprechende Nummernzusatz.

Arabische, persische oder türkische Wörter in Umschrift werden stets klein und kursiv geschrieben, außer es handelt sich dabei um Bestandteile eines Namens (z. B. *muḥaqqiq* vs. al-Muḥaqqiq at-Tānī). Sofern sich eingedeutschte Formen im Duden finden, werden diese verwendet. Ist jedoch ein eingedeutschter Begriff Bestandteil eines Namens oder eines Kompositums, wird dieser in Umschrift verwendet (z. B. Schah vs. Šāh Ismā‘īl).

Die arabische Umschrift folgt den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Umschrift des Persischen verbindet eine am Arabischen orientierte Vokalisierung (ausschließlich mit den Vokalen *a*, *i* und *u*) mit einer „persischen“ Schreibweise der Konsonanten. Arabisches *ṭ* wird in persischem Zusammenhang *ṣ* umschrieben, ebenso wird in diesen Fällen *ḏ* an Stelle von *ḍ*, *v* an Stelle von konsonantischem *w* und *z* an Stelle von *ḍ* geschrieben. *Ta’rīḥ* wird im persischen Kontext *tārīḥ* umschrieben.

Lebens- und Regierungsdaten genannter Personen werden, soweit nicht anders aufgeführt, gemäß der *Encyclopaedia of Islam* (2<sup>nd</sup> Edition) oder der *Encyclopædia Iranica* angegeben. Jahreszahlen sind nach der *hiğra*-Zählung und dem gregorianischen Kalender angeführt; die Umrechnung folgt den Wüstenfeld-Mahler’schen Vergleichungstabellen. *Hiğra*-Jahre sind dann nur einem Umrechnungsjahr gleichgesetzt, wenn sie völlig zusammenfallen oder nur ein bis drei Monate des *hiğra*-Jahres in einem Umrechnungsjahr liegen.

Die Literaturangaben in den Fußnoten werden bei Mehrfachnachweisen zur besseren Übersichtlichkeit prinzipiell alphabetisch angeordnet; dabei erscheinen zuerst die Belege aus den Quellen und danach diejenigen der Sekundärliteratur.





# 1 Einleitung

## 1.1 Problemstellung

*Isfahān nišf-i ǧahān*, Isfahan ist die halbe Welt, so lautet ein persisches Sprichwort über eine Stadt, die von der Pracht und Größe der Herrschaft der Šafaviden zeugt und den Namen des Herrschers ‘Abbās’ I. evoziert, der europäische Gesandte an seinem Hof empfangen und Iran zu großer Blüte geführt hat – ‘Abbās I., ein frommer Schiit, der zu Fuß von Isfahan in das über 1,000 km entfernte Mašhad pilgerte, um dort den Schrein des achten schiitischen Imams zu besuchen und seine Demut unter Beweis zu stellen.

Die Dynastie der Šafaviden beherrschte von 907/1501 bis 1135/1722<sup>1</sup> Iran und markiert den Übergang des Landes zur Moderne und den Beginn der schiitischen Dominanz. Der deutsche Reisende Engelbert Kaempfer schreibt Ende des 17. Jhdts. über die Religion in Iran:

Als Religion hat der <persische> Hof gemeinsam mit dem Volk die moslemische, und zwar die, welche man *Sjia*i (Schia) nennt oder, wie man gewöhnlich ausspricht, *Sjijai*. Diese machte der Begründer des Königsgeschlechtes *Ismael* – nach Ächtung der Glaubensrichtung der Türken, der *Somni* (Sunna) – für sein Königreich zur offiziellen <Religion>; empfangen hatte er sie von seinem Vater *Haidar*, der sie seinerseits als eine ihm von seinen Vorfahren – Scheichs oder sehr berühmten Theologen, die vom Blut Mohammeds abstammten – gleichsam durch Erbschaft übertragene auf Grund des Beispiels seiner Lebensführung sowie dank seiner unermüdlichen Gelehrsamkeit den Medern und Persern schon längst und nicht ohne Erfolg innerlich einzupflanzen sich bemüht hatte.<sup>2</sup>

Ihren Ausgang nahmen die Šafaviden im 8./14. Jhdt. als mystischer Orden, der einem gängigen Narrativ zufolge sunnitisch war, sich dann militarisierte und schiitisierte, bis schließlich Ismā‘il bei der Eroberung von Tabriz 907/1501 die Zwölferschia als Staatsreligion verkündete.

Diese Darstellung der Ereignisse birgt verschiedene Unschärfen und Fallstricke, suggeriert sie doch eine allmähliche Hinwendung einer rein sunnitischen Bewegung zur Schia, die dann in einer öffentlichen Proklamation einer „neuen“

---

<sup>1</sup> So die konventionelle Datierung der Herrschaftszeit der Šafaviden. Zur Problematisierung sei zusammenfassend verwiesen auf Andrew J. Newman: *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire* (London: I. B. Tauris, 2006), 6, 115 f. und die dort aufgelisteten weiterführenden Literaturhinweise.

<sup>2</sup> Engelbert Kaempfer: *Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum. Edition, Übersetzung und Kommentar*, hrsg. von Detlef Haberland und Karl August Neuhausen. Editiones Electronicae Guelferbytanae 5 (Bonn, Wolfenbüttel: s. n., 2010). in Abschnitt 3, Bericht 11: „Attributa Aulae potiora“, § 3.

Religion kulminierte und Iran dadurch zu einem Land machte, das bis heute einen Islam ganz eigener Prägung aufweist. Die Šafaviden werden so zu einem Einzelfall, Bruch und Sonderweg in der Geschichte des Landes – gar in der Geschichte des Islams – stilisiert.<sup>3</sup>

Diese Arbeit beleuchtet eben diesen Ausgangspunkt kritisch: Sind die Šafaviden vielleicht gar kein Sonderfall, sondern vielmehr Teil eines religiösen Trends, der die Religionslandschaft Irans und Anatoliens bestimmte? Dies würde bedeuten, dass die „Šiitisierung“ gar keinen Bruch in der Geschichte darstellt, sondern lediglich die Verstärkung einer Strömung unter vielen, die dann zur dominierenden wurde. Dies führt zur Fragestellung die religiöse Verschiebung in Iran betreffend: Wie lässt sich der religiöse Wandel unter den Šafaviden festmachen?

Zugrunde liegt eine Auffassung von Religion, die dieser eine gewisse Eigen- dynamik zutraut, sie aber grundsätzlich kontextuell und, in kulturwissenschaftlichen Kategorien gefasst, als Ausdruck sozialer Prozesse zu erklären versucht. Religion lässt sich so am ehesten mit dem Begriff des Symbolsystems beschreiben: Kultur wird verstanden als Bedeutungssystem, das in Symbolen kodiert wird, die öffentlich zum Ausdruck kommen, etwa über Sprache, Rituale und Artefakte.<sup>4</sup> Religion als Teilbereich von Kultur funktioniert als nicht eindeutig abgegrenztes oder statisches System, das durch eine Vielzahl von Phänomenen mit Verweisfunktion gebildet wird.<sup>5</sup> Dies bedeutet, dass es nicht nur um Aspekte des „Glaubens“<sup>6</sup> oder der Doktrin gehen kann, sondern ebenso Fragen von Macht und Legitimation, Sozialstruktur und Organisation, Ritual und Körperdisziplinierung, Kleidung, Architektur, Kommunikation – um nur einige Bereiche zu nennen – thematisiert werden.

Die Durchlässigkeit der Systeme, die Teilbereiche von Kultur darstellen, wird insbesondere dann deutlich, wenn Phänomene wie Kulturkontakt oder historische Brüche, etwa durch Wechsel von Dynastien mit veränderten Bezugssystemen, auftreten. Dann werden Kontinuitäten im System sichtbar: Manche reli-

---

<sup>3</sup> Ausführlicher im Unterkapitel zum Forschungsstand.

<sup>4</sup> Am prominentesten formuliert von Geertz im Kapitel „Religion as a Cultural System“ in Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 87–125. Ähnlich finden sich die Ausführungen auch bei Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1527 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 101–145.

<sup>5</sup> Ebd., 101f. Zur Statik religiöser Systeme cf. Burkhard Gladigow: „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte.“ in *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, hrsg. von Hartmut Zinser, 6–37 (Berlin: Reimer, 1988), 22.

<sup>6</sup> Zur Problematik, ob *dīn* besser mit „Glauben“ oder „Religion“ zu übersetzen ist cf. Reinhold Gleis und Stefan Reichmuth: „Religion between Last Judgement, Law and Faith: Koranic *dīn* and its Rendering in Latin Translations of the Koran.“ *Religion* 42, 2 (2012): 247–271.

giösen Vorstellungen überdauern eine Vielzahl von Brüchen und wandeln sich nur marginal, während andere vollständig verworfen werden. Dies gilt ebenso für Weltbilder und Vorstellungen etwa von Königtum und Herrschaft, die mit religiösen Komponenten operieren. Hier stehen Übernahmen bereits vorhandener Erklärungs- und Deutungsmuster neben neuen Elementen. Um der Gefahr der Essentialisierung vorzubeugen, ist es daher unerlässlich, den kulturellen und historischen Kontext angemessen zu berücksichtigen. Eine Arbeit über Religion kann also nicht bei „der Religion“ selbst stehenbleiben, sondern muss andere Teilbereiche wie Gesellschaft, Umwelt und Politik mit einbeziehen, um zu einer zulässigen Darstellung gelangen zu können.

Von diesen Vorüberlegungen geleitet, müssen verschiedene Parameter berücksichtigt werden, um der Frage nach dem religiösen Wandel in Iran unter den Šafaviden nachgehen zu können. Dabei geht es nicht darum, nur ein „Schlüsselereignis“ – also die Verkündung der Schia als offizieller Religion bei der Eroberung von Tabriz – in den Mittelpunkt zu stellen; das Woher und Wohin ist mindestens genauso wichtig: Es muss also dargestellt werden, welche Entwicklungen diesem Ereignis vorausgingen und was darauf folgte. Die Šafaviden müssen bezüglich ihrer Vorgeschichte und ihres religiösen Systems situiert und kontextualisiert werden. Da religiöse wie auch kulturelle Systeme nicht als in sich geschlossen verstanden werden, sind Kulturkontakte und Wechselwirkungen mit anderen (religiösen) Systemen zu berücksichtigen. Der religiöse Wandel selbst wird anhand der Akteure, die diesen voranbringen, und seiner Auswirkungen auf religiöse Institutionen und die Legitimation von Herrschaft betrachtet. Zudem wird nachgezeichnet, wie der religiöse Wandel übersetzt wird in Architektur und Performanz von Ritualen.

Die hier skizzierten Untersuchungsbereiche orientieren sich an den Vorüberlegungen zur Religion; es wird jedoch dezidiert keine Theorie oder Systematisierung religiösen Wandels zugrunde gelegt. Ausführungen zum religiösen Wandel sollen vielmehr am Ende der Arbeit stehen und die erzielten Ergebnisse und Überlegungen anschlussfähig machen für Untersuchungen, die sich auf einen anderen Kontext oder religiösen Zusammenhang beziehen. Die Entwicklung der Šafaviden vom mystischen Orden zur herrschenden Dynastie wird als Spannungsfeld von Mystik und Macht/Gewalt systematisiert dargestellt, ebenso die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Herrschaftslegitimation bzw. der religiösen Funktion des Herrschers. Auch Faktoren, die religiösen Wandel im vorliegenden Fall bewirkt haben, sollen dargestellt werden. Ein umgekehrtes Vorgehen – eine Bewertung der religiösen Verschiebungen unter den Šafaviden vor dem Hintergrund einer Theorie religiösen Wandels – wäre denkbar gewesen; allerdings hätte dann die Neubewertung und Auswertung der Quellen mit dem Ziel, die Prozesshaftigkeit des religiösen Wandels darzustellen, vor den Vorgaben

der Theorie stattgefunden und diese wäre möglicherweise bestimmend für die Analyse gewesen.

## 1.2 Quellenlage und Forschungsstand

### 1.2.1 Zur Šafaviden-Forschung

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Etablierung der Šafaviden durch Ismāʿīl als Wendepunkt in der Geschichte Irans<sup>7</sup> und als eines der drei *gunpowder empires*<sup>8</sup> neben dem Osmanischen und dem Mogulreich resultierte in einer Vielzahl von Untersuchungen sowohl in westlichen Sprachen als auch auf Türkisch, Arabisch und Persisch. Dabei gibt es Überblicksdarstellungen zur gesamten Zeit der Šafaviden sowie Publikationen zum Herrscher ʿAbbās I. oder zu speziellen Fragestellungen die Herrschaftszeit der Šafaviden oder deren Vorgeschichte betreffend.

Die erste umfassende Überblicksdarstellung in der westlichen Forschungswelt ist diejenige von Savory aus dem Jahr 1980, in der die Arbeiten von Browne, Minorsky und Lockhart aufgehen und die das damalige Verständnis der Šafaviden abbildet.<sup>9</sup> Das zugrundeliegende Narrativ bei Savory, aber auch bei anderen Darstellungen aus dieser Zeit, ist stets dasjenige von einem sunnitischen oder sunnitisch geprägten Sufi-Orden, der durch den Kontakt mit türkmenischen Stämmen einem messianischen Diskurs ausgesetzt worden sei und sich dadurch militarisiert habe. Dies habe schließlich in der Machtergreifung durch Ismāʿīl

---

<sup>7</sup> Roger M. Savory et al.: „Šafawids.“ in *EF*.

<sup>8</sup> Marshall G. S. Hodgson und William H. McNeill bezeichneten diese drei Reiche als „gunpowder empires“, da sie deren Aufstieg auf erfolgreiche Kriegsführung durch den Einsatz von Artillerie bei der Einnahme von Festungen zurückführten. Cf. Marshall G. S. Hodgson: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. 3 Bände (Chicago: University of Chicago Press, 1977), III, 3–15. Auch wenn die Bezeichnung *gunpowder empire* oder überhaupt „empire“ für die Herrschaft der Šafaviden nicht ganz zutreffend ist, bleibt die Subsummierung der drei Herrschaftsbereiche der Osmanen, Moguln und Šafaviden unter *gunpowder empires* doch die einzige Bezeichnung, die den Šafaviden einen gleichwertigen Status zu den Nachbargebieten zuspricht – zumal die Šafaviden gerade in europäischen Darstellungen über die Weltgeschichte der Zeit auffällig oft nicht präsent oder stark unterrepräsentiert sind.

<sup>9</sup> Peter Jackson und Laurence Lockhart, eds.: *The Timurid and Safavid Periods*. The Cambridge History of Iran 6 (Cambridge, 1986); Roger M. Savory: *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1980]). Zu den Arbeiten von Browne und Minorsky sei auf die Bibliographie verwiesen. Savory verfasste eine Vielzahl von Aufsätzen zur frühen politischen Geschichte der Šafavidenherrschaft, die in einer Sammlung erschienen sind: Roger M. Savory: *Studies in the History of Safawid Iran* (London: Variorum, 1987).

kulminiert, der ein Gebiet erobern konnte, das grob den heutigen Iran umfasst. Er habe die Zwölferschia in Abgrenzung zu den sunnitischen Osmanen und Usbeken als Staatsreligion etabliert. Zur Förderung der Schia seien schiitische Gelehrte aus dem Libanon eingeladen worden, die zur Ausarbeitung der Doktrin und der Verbreitung der Schia beitrugen. Bis zur Zeit ‘Abbās‘ I. seien die Qizilbāš<sup>10</sup> ebenso verdrängt worden wie millenaristische Ideen, die zum Aufstieg der Šafaviden beigetragen hätten. Die schwachen Herrscher nach ‘Abbās I., die im Harem erzogen wurden und daher seinem Einfluss ausgesetzt gewesen seien, hätten zum Niedergang der Šafaviden durch die Invasion der Afghanen geführt. Zeitlich wurde die Herrschaft der Šafaviden zwischen der Eroberung von Tabrīz durch Ismā‘īl und dem Fall Isfahans in Folge der afghanischen Invasion angesetzt, die Vorgeschichte als mystischer Orden als eben dies behandelt: eine Vorgeschichte, die nur kurz gestreift wurde. Der šafavidische Iran wurde zudem als Vorläufer des heutigen Staates oder gar als erster Nationalstaat konstruiert,<sup>11</sup> was fälschli-

---

**10** Dies entspricht der osmanischen und persischen Umschrift, der für diese Arbeit vor dem türkischen „Kızılbaş“ der Vorzug gegeben wird.

**11** Klar erkennbar am Titel der Monographie bei Walter Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert* (Berlin, Leipzig: De Gruyter, 1936). Die Machtergreifung habe, so Hinz, den Übergang von einem Priester- zu einem Nationalstaat markiert: ebd., 12, 100. So wird die Krönung Ismā‘īls als Beginn eines staatsbildenden Prozesses dargestellt, im Laufe dessen sich eine politische und geographische Einheit herausgebildet habe, die heute die Islamische Republik Iran darstelle. Zur Kontinuität vom šafavidischen Staat zur Moderne cf. Roger M. Savory: „The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids.“ *Īrānšīnāsi* 2, 2 (1971): 1–44. Interessanterweise schreiben persische Autoren nicht von einem šafavidischen Reich, analog zum Osmanischen (*imparatūrī-yi ‘uṣmānī*), sondern schlicht von Staat/Herrschaft (*daulat-i šafaviyya*; *daula* kann sowohl den Staat bezeichnen als auch die Herrschaft). Matthee vertritt die Meinung, der šafavidische Iran sei kein Imperium gewesen, da es an einem klaren politischen und ökonomischen Zentrum gefehlt habe, cf. Rudolph P. Matthee: „Was Safavid Iran an Empire?“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53, 1/2 (2010): 233–265, 237; ebenso auch Manšūr Šifatgul: *Sāhtār-i nahād va andīša-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i šafavī. Tārīḫ-i taḥavvulāt-i dīnī-yi Īrān dar šadahā-yi dahum tā davāzdahum-i h. q.*, 2. Aufl. (Teheran: Ḥadamāt-i farhangī-yi risā, 1389 h. š. = 2010), 9–13; Faruk Sümer: *Safevî devletin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü. Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu türkleri*, 2. Aufl. Türk Tarih Kurumu yayınları VII. dizi 128 (Ankara: Türk tarih kurumu, 1999), 3; Ğavād Ṭabāṭabā‘ī: *Dibāčāi bar naẓariyya-yi inḫiṭāt-i Īrān* (Teheran: Našr-i nigāh-i mu‘ašir, 1380 h. š. = 2001). Zudem wurden Loyalitäten nicht über abstrakte politische Konzepte, sondern über Familien, Klans und Glaubenszugehörigkeit gebildet. Allerdings war der Osten und Westen des Landes unter den Šafaviden wieder vereint, es gab also eine gewisse geographische Einheit, was sich auch in Bezeichnungen widerspiegelt: Jean Aubin: „L’avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III).“ *Moyen Orient et Océan Indien* 5 (1988): 1–130, 114. Für die Wiedereinführung der Bezeichnung „Iran“, was in Korrespondenzen mit Herrschern anderer Länder und offizielle Dokumente gebraucht wird, cf. Bert G. Fragner: „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: Zur Geschichte des politischen Begriffs

cherweise den Eindruck einer einheitlichen Sprache und einer zentralisierten Regierung und Verwaltung erweckt. Ähnlich gehen auch arabischsprachige Studien vor. Sie folgen weitgehend dem oben geschilderten traditionellen Narrativ und sind meist älteren Datums.<sup>12</sup>

Mit der Islamischen Revolution von 1978/79 nahm die Forschung zu den Šafaviden exponentiell zu und entwickelte sich zu einem eigenständigen Forschungsfeld, wie eine Vielzahl von Konferenzen und Symposien deutlich macht, die teilweise die Publikation von Sammelbänden hervorbrachten.<sup>13</sup> Zum einen rückten Iran und iranische Geschichte allgemein stärker in den Fokus und waren *en vogue*, zum anderen wurde die schiitische Ausrichtung Irans, die zur Revolution geführt hatte, interessant. Dem lag der Gedanke zugrunde, dass Iran in der islamischen Geschichte einen Sonderweg gegangen war und einen Islam ganz eigener Prägung hervorgebracht hatte. Die Šafaviden wurden, wie erwähnt, als entscheidender Wendepunkt festgemacht, den es genauer zu betrachten galt. Dabei ging es jedoch weniger um den religiösen Wandel selbst als eher um Darstellungen zur politischen Herrschaft der Šafaviden und die theologisch-juristischen Entwicklungen unter ihnen. Daneben entstanden Studien zur Wirtschaft und zum Militärwesen, zur Beziehung der Šafaviden mit den Nachbarstaaten und zur Kulturgeschichte, die von Forschung zu Frauen über religiöse Minderheiten und literarischen Produktion bis zur Kunst reichten. Der weitaus größte Teil der Publikationen betraf jedoch sozio-ökonomische und politische Fragestellungen.

Trotz dieser Zunahme an Forschungstätigkeit war das traditionelle Narrativ zu den Šafaviden erstaunlich persistent und lag weiterhin den meisten Darstellungen zugrunde. Explizit dem Narrativ selbst gewidmete Untersuchungen sind eher rar. In Bezug auf den religiösen Wandel bedeutet dies, dass von einer linearen Schiitisierung ausgegangen wird, die unter Ismā'il begann und dann stetig

---

„Iran“ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.“ in *Studia semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, hrsg. von Maria Macuch, 79–100 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989), 88; Dorothea Krawulsky: *Īrān. Das Reich der Īlhāne: Eine topographisch-historische Studie*. Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 17 (Wiesbaden: Reichert, 1978), 11–17.

<sup>12</sup> Am einflussreichsten und stellvertretend für diesen Trend sei aš-Šaibī genannt (cf. Bibliographie).

<sup>13</sup> Jean Calmard, ed.: *Études safavides*. Bibliothèque iranienne 39 (Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993); Sheila R. Canby, ed.: *Safavid Art and Architecture* (London: The British Museum Press, 2002); Michel M. Mazzaoui, ed.: *Safavid Iran and Her Neighbors* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003); Charles Peter Melville, ed.: *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society*. Pembroke Persian Papers 4 (London: I. B. Tauris, 1996); Andrew J. Newman, ed.: *Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period*. Islamic History and Civilization 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003).

stärker wurde – und intoleranter anderen religiösen Ausrichtungen gegenüber. Das äußerte sich u. a. in der Zurückdrängung der Qizilbāš. Den Höhepunkt in militärischer, politischer und ökonomischer Hinsicht habe die Dynastie unter ‘Abbās I. erreicht. Als Quellen für diese Sichtweise wurden Reiseberichte westlicher Besucher in Iran ausgewertet, die jedoch nur wenig problematisiert wurden.<sup>14</sup> Multidisziplinäre Zugänge in der letzten Dekade haben die traditionelle Auffassung in den Hintergrund gedrängt: Vorstellungen eines Nationalstaates in Bezug auf die Šafaviden wurden ebenso in Frage gestellt wie diejenigen einer linearen Entwicklung.

Auch die persischsprachige Forschung ist nicht zu vernachlässigen, insbesondere in ihrer Editionstätigkeit, sowohl im Hinblick auf Chroniken als auch auf šafavidische Schriftstücke.<sup>15</sup> Persischsprachige Darstellungen älteren Datums verfolgen weitgehend das oben angeführte Narrativ, das sich auch in der westlichen Forschung findet. Daneben gibt es Arbeiten zum klerikalen und revolutionären Islam und dessen Relevanz für die iranische Gesellschaft. Diese Studien stellen häufig die Šafaviden ins Zentrum und an den Anfang dieser Entwicklung.<sup>16</sup> Sie gründen meist auf kulturalistischen Interpretationen: Die arabische Rolle bei der Konversion Irans zur „orthodoxen“ Schia wird überhöht oder der legalistische Islam als kultureller Fremdimport von Gelehrten aus dem Libanon dargestellt. Dabei wird angenommen, der legalistische Islam sei – im Gegensatz zu beispielsweise Gnostik und Philosophie – der persischen Kultur fremd. Jüngere Darstellungen, exemplarisch seien hier Šifatgul, Pārsādūst, Šavāqib und Ġa‘fariyān genannt, sind in dieser Hinsicht meist ausgewogener.<sup>17</sup> Einschränkend muss

14 Zur kritischen Einordnung westlicher (Reise-)Berichte und einer möglichen Agenda der Autoren sei einleitend verwiesen auf Parvin Loloi: „The Image of the Safavids in English and French Literature (1500 – 1800).“ in *Iran and the World in the Safavid Age*, hrsg. von Willem M. Floor und Edmund Herzig, 347–355, International Library of Iranian Studies (London: I. B. Tauris, 2012).

15 Für šafavidische Dokumente herausragend ist ‘Abd al-Ḥusain Navā‘i, cf. die entsprechenden Einträge in der Bibliographie. Eine Bibliographie zu Šafaviden-Studien hat Šavāqib zusammengestellt; diese datiert allerdings auf 2001: Ġahānbaḥš Šavāqib: *Tārīḫ-nigāri-yi ‘ašr-i šafavī va šināḫt-i manābi‘ va ma‘ḥaḍ* (Širāz: Navīd-i Širāz, 1380 h. š. = 2001).

16 Zu nennen sind hier bspw. die Studien von Rasūl Ġa‘fariyān: *Dīn va siyāsat dar daura-yi šafaviyya* (Qom: Intiṣārāt-i Anšāriyān, 1370 h. š. = 1991); Maryam Mir Aḥmadi: *Dīn va daulat dar ‘ašr-e šafavī*, 2. Aufl. (Teheran: Mu‘assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1369 h. š. = 1990).

17 Eine Zusammenstellung der Literatur mit nationalistischer Betrachtungsweise findet sich bei Rula Jurdi Abisaab: *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*. International Library of Iranian Studies (London, New York: I. B. Tauris, 2004), 175. Als ausgewogenere Darstellungen sind zu nennen Rasūl Ġa‘fariyān: *Šafaviyya dar ‘arša-yi dīn, farhang va siyāsat*. 3 Bände (Qom: Pažūhiškada-yi Ḥauza va Dānišgāh, 1379 h. š. = 2000); Rasūl Ġa‘fariyān: *Siyāsat va farhang-i ruzgār-i šafavī*. 2 Bände (Teheran: Našr-i ‘ilm, 1388 h. š. = 2009); Šifatgul: *Sāhtār-i nahād va andiša-yi dīnī dar Īrān-i ‘ašr-i šafavī*.



zu den persischsprachigen Studien gesagt werden, dass sie sich meist nur mit der älteren westlichen Forschung auseinandersetzen: Savory wird rege rezipiert, neuere Monographien nur selten, Aufsätze werden kaum erwähnt, was sicher auch daran liegt, dass keine Übersetzungen vorliegen oder die Literatur in Iran nur schwer zugänglich ist.

Zum religiösen Wandel selbst gibt es also, trotz der Fülle an Literatur zu den Šafaviden, kaum eigenständige Untersuchungen.<sup>18</sup> Dieser wird meist *en passant* abgehandelt, die Zeit vor der Machtergreifung nur cursorisch behandelt und stärker auf Entwicklungen in der iranischen Geistesgeschichte ab dem 10./16. Jhdt. fokussiert. Ausnahmen stellen die Arbeiten von Mazzaoui, Abisaab und Arjomand dar.<sup>19</sup>

---

**18** Überblicksdarstellungen, etwa von Axworthy, oder vergleichende Studien, bspw. diejenige von Dale, bieten nur wenig Material zum religiösen Wandel und werden daher ausgenommen. (Michael Axworthy: *A History of Iran. Empire of the Mind* (London: Hurst, 2007); Stephen Frederic Dale: *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. New Approaches to Asian History (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).). Dies ist ebenso der Fall bei der Darstellung zu 'Abbās I. von David Blow: *Shah Abbas. The Ruthless King Who Became an Iranian Legend* (London: I. B. Tauris, 2009). Auch sollen hier nur Studien zum religiösen Wandel vorgestellt werden, nicht solche zu gesellschaftlichen Fragen oder zur Kunst und Architektur, auch wenn diese selbstverständlich auch Informationen zur Religion beinhalten, bspw. Sussan Babaie: *Isfahan and Its Palaces. Statecraft Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*. Edinburgh Studies in Islamic Art (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008); Sussan Babaie et al.: *Slaves of the Shah. New Elites of Safavid Iran* (London: I. B. Tauris, 2004); Kishwar Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine. Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. Persian Studies Series 5 (London: I. B. Tauris, 2011). Eine Reihe von Untersuchungen befassen sich mit einzelnen Aspekten der iranischen Geistesgeschichte, etwa mit Entwicklungen innerhalb der Schia, deren Aufspaltung in verschiedene Schulen oder einzelnen Gelehrten. Da diese jedoch die Zeit vor dem Machtantritt der Šafaviden weitgehend auslassen, werden auch sie an dieser Stelle ausgenommen. Cf. bspw. Robert Gleave: *Inevitable Doubt. Two Theories of Shi'i Jurisprudence*. Studies in Islamic Law and Society 12 (Leiden: Brill, 2000); Robert Gleave: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shi'i School*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 72 (Leiden: Brill, 2007); Andrew J. Newman: *The Formative Period of Twelver Shi'ism. Hadīth as Discourse between Qum and Baghdad*. Culture and Civilization in the Middle East (Richmond: Curzon, 2000); Sabine Schmidtke: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'i (um 838/1434 – 35 – nach 906/1501)*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 39 (Leiden: Brill, 2000); Habilitationsschrift Universität Bonn 1998.

**19** Abisaab: *Converting Persia*; Saïd Amir Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Michel M. Mazzaoui: *The Origins of the Šafavids. Ši'ism, Šūfism and the Ġulāt*. Freiburger Islamstudien 3 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972); Dissertation University of Princeton 1965 u. d. T. Shi'ism and the Rise of the Šafavids.

Mazzaouis schon ältere, eher knappe Studie zeichnet die Ursprünge der Šafaviden und die Anfänge des Ordens nach. Dabei entwirft er ein Bild des religiösen Kontextes, in dem sich der Orden der Šafaviyya bewegte, und religiöser Einflüsse, denen er ausgesetzt war, bleibt jedoch sehr rudimentär, was bei dem geringen Umfang der Monographie nicht erstaunt.<sup>20</sup> Abisaabs Studie beruht auf einem soziologischen Ansatz: Die Autorin stellt Klassen und Gruppen sowie deren soziale Dynamiken ins Zentrum, da diese die Entstehung und Entwicklung religiöser Lehren bedingen würden. Dabei betont Abisaab die Rolle der schiitischen *‘ulamā’* bei der Schiitisierung Irans. Fokus der Monographie sind Entwicklungen *nach* der Machtergreifung. Arjomands eher breit angelegte Untersuchung befasst sich mit der Verbindung von Religion und Herrschaft(slegitimation), insbesondere in Verbindung mit Mahdi-Vorstellungen im schiitischen Islam. Seine Monographie bietet einen profunden Einblick in schiitische Herrschaftstheorie, jedoch nur sehr wenig zur religiösen Entwicklung unter den Šafaviden oder gar deren Vorgeschichte.

Daneben gibt es eine Reihe weiterer Studien, die sich den Šafaviden unter bestimmten Prämissen nähern und auch die Rolle der Religion genauer beleuchten. Unter den Vorzeichen des Messianismus und seiner Einflüsse auf mystische Orden und das šafavidische Königtum steht die Monographie Babayans. Sie befasst sich etwa genauer mit dem zyklischen Zeitverständnis oder ausführlicher mit ‘Abbās I. und seinem Verhältnis zur Nuḡṭawiyya.<sup>21</sup> Ähnlich angelegt, wenn auch vergleichend arbeitend, ist die Monographie von Moin, der das šafavidische Königtum in timuridischen Zusammenhang stellt und bisher stärker betonte Elemente von schiitischer Herrschaft in den Hintergrund drängt.<sup>22</sup> In seinem Klassiker *Die Schia* stellt Halm die Šafaviden in eine Reihe mit anderen (religiösen) Bewegungen jener Zeit:

---

**20** Symptomatisch für die Darstellung Mazzaouis sind Aussagen wie die Folgende: „... no šīʿi tendencies of any particular type (*iṭnāʿašarī*, *Ismāʿīlī*, or *ḡulāt*) could be detected among the leaders of the Order or their followers beyond the special position which the family of the Prophet enjoyed at the level of folk-Islam. [...] Following the death of Šaiḡ Ibrāhīm [...] a sudden and tremendous change occurred in the Order of Ardabil and its leaders. With the succession of Šaiḡ Ġunaid the Order seemed to be transformed into a militant movement which, like a whirlwind, grew in intensity during the period of Ġunaid’s son Ḥaidar, and [...] seated him [i. e. Ismāʿīl] on the throne of the Šafawids at Tabrīz.“ Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*, 71.

**21** Kathryn Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs. Cultural Landscape of Early Modern Iran*. Harvard Middle Eastern Monographs 35 (Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002). Zur Nuḡṭawiyya siehe 2.3.7 Nuḡṭawiyya ab S. 70.

**22** A. Azfar Moin: *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. South Asia across the Disciplines (New York: Columbia University Press, 2012).

Der erfolgreichste Mahdī aber sollte jener werden, der am Ende des Jahrhunderts im Nordwesten Irans hervortrat – der Şafavide Ismā‘īl, in dessen Propaganda sich alle wesentlichen Züge der Schia jener Zeit wiederfinden: die enge Affinität zum Sufitum, die Tendenz zum militanten Derwischordensstaat, die chiliastische Mahdī-Erwartung und auch die Vergöttlichung des Imam-Mahdī.<sup>23</sup>

Von den iranischen Autoren haben sich insbesondere Mir Aḥmadī und Ğa‘fariyān ausdrücklich mit Fragen der Religion befasst.<sup>24</sup> Diese Studien sind ähnlich angelegt wie diejenige von Arjomand. Die türkischsprachige Forschung zu den Şafaviden betont die Rolle der Qizilbaş beim Aufstieg der Şafaviden und die Aufnahmebereitschaft der türkenischen Stämme für messianisches Gedankengut. Sie zeichnet ein religiöses Milieu, in dem religiöse Vorstellungen der türkenischen Stämme auf ‘Alī-Verehrung und Sufismus treffen und eine Synthese bilden, die prägend für die Şafaviden geworden sei.<sup>25</sup>

Was bislang also fehlt, ist eine Darstellung, die das „Vorher“ und „Nachher“, den Aufstieg des şafavidischen Ordens sowie die religiöse Verschiebung nach der Machtergreifung miteinander verbindet und die Gegebenheiten der religiösen Landschaft Irans und Anatoliens, in der die Şafaviden entstanden sind, berücksichtigt. Die Schiitisierung wird im Sinne eines religiösen Wandels als prozessuale Veränderung, nicht als Bruch, verstanden und die Quellen unter diesem Blickwinkel neu bewertet.

### 1.2.2 Quellenlage: Narrative Quellen und şafavidische Historiographie

#### Zum Verständnis und der Funktion narrativer Quellen

Ziel und Funktion von Geschichtsschreibung ist die Darstellung der Vergangenheit und eine Etablierung bzw. Zuschreibung von Sinn.<sup>26</sup> Geschichte als „deutend

<sup>23</sup> Heinz Halm: *Die Schia* (Darmstadt: WBG, 1988), 101.

<sup>24</sup> Ğa‘fariyān: *Dīn va siyāsat dar daura-yi şafaviyya*; Ğa‘fariyān: *Şafaviyya dar ‘arşa-yi dīn, farhang va siyāsat*; Mir Aḥmadī: *Dīn va daulat dar ‘aṣr-e şafavī*. Einiges davon findet sich auch wieder in Mir Aḥmadīs späterer Monographie: Maryam Mir Aḥmadī: *Tārīḥ-i siyāsi va iğtimā‘ī-yi Irān dar ‘aṣr-i şafavī* (Teheran: Mu‘assasa-yi intişārāt-i Amir Kabir, 1371 h. š. = 1992).

<sup>25</sup> Abdülbâki Gölpınarlı: *Melâmîlik ve melâmîler* (Istanbul: Devlet matbaası, 1931); Mehmed Fuad Köprülü: *Türk edebiyatı tarihi*, 2. Aufl. Okumuş ve Şahin 2010 (Istanbul: Ötüken, 1980 [1920/21]); Sümer: *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Eine kritische Bewertung liefert Ayfer Karakaya-Stump: „The *Vefā’iyye*, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm.“ *Turcica* 44 (2013): 279–300.

<sup>26</sup> Laut Rüsen erfolgt dies über die sog. drei Dimensionen der historischen Sinnbildung: eine politische Strategie der kollektiven Erinnerung, eine kognitive Strategie der Erzeugung histori-

vergegenwärtigte Vergangenheit“<sup>27</sup> ist demnach ein Ausdruck von Identitätsbildung, funktioniert jedoch nur in der Retrospektive.<sup>28</sup> In dieser Form ist Geschichtsschreibung eine kulturelle Praxis, die Vergangenheit in Begriffen der Gegenwart transportiert und eine Form der Selbstvergewisserung darstellt. Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch, dass die dargestellte Wirklichkeit lediglich ein Konstrukt ist, das durch (kollektive) Sinnbildung entstanden ist.<sup>29</sup>

Narrative Quellen vermitteln Bilder einer konstruierten Wirklichkeit und sind das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation.<sup>30</sup> Sie lassen eine

---

schen Wissens und eine ästhetische Strategie der Poetik und Rhetorik historischer Repräsentation. Cf. Jörn Rüsen: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte* (Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2001), 64. Exemplarisch zur Sinnstiftung kann die Studie von Conermann genannt werden, der die Konstruktion von Geschichte unter den Moguln beleuchtet: Stephan Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118/1516–1707)*. Iran – Turan 5 (Wiesbaden: Reichert, 2002). „Sinn“ kann als ein Grundbegriff der Soziologie gelten. Laut Luhmann besteht ein prinzipieller Bedarf an sinnkonstituierenden Systemen: Niklas Luhmann: „Sinn als Grundbegriff der Soziologie.“ in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, hrsg. von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, 25–100, Theorie-Diskussion (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971), 28.

**27** Jörn Rüsen: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins sich in der Zeit zurechtzufinden* (Köln: Böhlau, 1994), 53, 214f. Ähnlich auch Jürgen Straub: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung.“ in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein: Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, hrsg. von Jürgen Straub, 81–169, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1402 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998), 97.

**28** David Carr: *Time, Narrative, and History*, 2. Aufl. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Bloomington (IN): Indiana University Press, 1991), 20, 27.

**29** David Carr: „The Reality of History.“ in *Meaning and Representation in History*, hrsg. von Jörn Rüsen, 123–136, Making Sense of History 7 (New York: Berghahn Books, 2006), 126; Jürgen Straub: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung.“ in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein*, 85. Grundlegendes zur Geschichtsschreibung als kultureller Praxis findet sich in den Werken de Certeaus, am besten zusammengefasst in Michel de Certeau: *L'écriture de l'histoire*. Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1993 [1975]).

**30** Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 4. Aufl. Beck'sche Reihe 1307 (München: C. H. Beck, 2002), 88; Jürgen Straub: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung.“ in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein*, 84; Marilyn Robinson Waldman: *Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography* (Columbus: Ohio State University Press, 1980), 4. Zu den Umständen, unter denen Geschichtsbewusstsein entsteht cf. Peter Burke: „Westliches historisches Denken in globaler Perspektive – 10 Thesen.“ in *Westliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte*, hrsg. von Jörn Rüsen, 32–52, Sammlung Vandenhoeck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999); Jörn Rüsen: „Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens.“ in *Die Vielfalt der*

Deutung und Bewertung historischer Ereignisse zu, nicht jedoch eine Rekonstruktion der tatsächlich stattgefundenen Ereignisse.<sup>31</sup> Eine literaturwissenschaftliche Betrachtung historischer Überlieferungen bedeutet, dass danach gefragt wird, *wie* berichtet wird und nicht *was* wirklich geschehen sein könnte. Historische Texte verstehen sich jedoch trotz der Verwendung fiktionaler Elemente als faktual und evozieren bei Leserinnen und Lesern, sofern sie inhaltlich kohärent sind, den Eindruck, Wirklichkeit abzubilden.<sup>32</sup> Historiographische Werke „beschreiben [...] nicht nur, was passiert, sondern [...] klär[en], plausibilisier[en] und erklär[en] uno actu, wie und warum geschah, was mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit so kommen musste oder zumindest so kommen konnte.“<sup>33</sup> Dies bedeutet eine Rhetorizität des historischen Diskurses, der sich auch hinter einem nicht-rhetorischen Gestus verbergen kann.<sup>34</sup> Der Grad von Fiktionalisierung ist dabei kein Maßstab für die Historizität der geschilderten Ereignisse. Diese kann nicht textimmanent ermittelt werden.<sup>35</sup>

Irritationen in der Darstellung und der Sinnzuschreibung entstehen durch Brüche in einem beschriebenen Prozess. Dabei kann es sich um Dynastienwechsel ebenso wie um religiösen Wandel oder beliebige plötzlich auftauchende Ereignisse handeln, die einem angenommenen Verlauf widersprechen. Diese Brüche verlangen nach der Wiederherstellung einer Ordnung, nach Kontingenz.<sup>36</sup> Im

---

*Kulturen*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag, 37–73, Erinnerung, Geschichte, Identität 4 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998), 45. Tarif Khalidi: „Nach gemeinsamen Prinzipien suchen: Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition.“ in *Westliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte*, hrsg. von Jörn Rüsen, 99–105, Sammlung Vandenhoeck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 100 stellt eine Antwort auf Burkes zehn Thesen zum westlichen historischen Denken dar. Narrative sind „at work in ordering experiences, negotiating collective values, constructing versions of the past, generating knowledge and stabilising identities“, so Birgit Neumann und Ansgar Nünning: *An Introduction to the Study of Narrative Fiction*, 4. Aufl. (Stuttgart: Klett, 2011), 8.

31 R. Stephen Humphreys: *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Rev. ed. (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991), 137.

32 Monika Fludernik: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, 3. Aufl. Einführung Literaturwissenschaft (Darmstadt: WBG, 2010), 72. „To persuade, a narrative must be convincing, that is, it must appear to be true.“ So Julie Scott Meisami: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Islamic Surveys (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 289.

33 Jürgen Straub: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung.“ in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein*, 148.

34 Immer noch maßgeblich in der Darstellung von Hayden V. White: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

35 Fludernik: *Erzähltheorie*, 74.

36 Jörn Rüsen: „Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens.“ in *Die Vielfalt der Kulturen*, 50. Kontingenz ist bei Aristoteles das „Anders-Sein-Können“: Cf. Alfred

Rückblick werden solche Ereignisse also umgedeutet und in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang gestellt, um den kontingenten Verlauf der Geschichte wiederherstellen zu können. Erfahrungen, die sich nicht in den Interpretationszusammenhang integrieren lassen, werden als Traumata wahrgenommen, die über die kulturelle Strategie der Historisierung eingeordnet werden müssen.<sup>37</sup> Die Chronisten schaffen durch sinnstiftende Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart und die Konstruktion von Handlungszusammenhängen eine Illusion von Kontinuität,<sup>38</sup> die dann beispielsweise auch zur Begründung von Legitimation dienen kann.<sup>39</sup>

### Zur Historiographie unter den Šafaviden

Die früheste Geschichtsschreibung zu Iran auf Persisch begann unter den Būyiden im 4./10. Jhdt. Ab den Īlḡān kann von einer persischsprachigen Geschichtsschreibung gesprochen werden.<sup>40</sup> Charakteristisch für die persische Historiogra-

---

Heuß: „Kontingenz in der Geschichte.“ in *Kontingenz*, hrsg. von Erhard Scheibe und Rüdiger Bubner, 14–43, Neue Hefte für Philosophie 24/25 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), 16. Eine Definition von Kontingenz kann bspw. nachgelesen werden bei Arnd Hoffmann: *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 184 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005); Dissertation Universität Bochum, 2003, 58.

**37** Historisierung führt also zur Enttraumatisierung: Rüsen: *Zerbrechende Zeit*, 171. Eine Strategie kann bspw. der Rückgriff auf eine weiter zurückliegende Vergangenheit oder die Idee der Wiedergeburt sein: Alessandro Cavalli: „Memory and Identity: How Memory is Reconstructed after Catastrophic Events.“ in *Meaning and Representation in History*, hrsg. von Jörn Rüsen, 169–182, *Making Sense of History* 7 (New York: Berghahn Books, 2006), 172.

**38** Für die Geschichtsschreibung der Mogulzeit beispielhaft ausgeführt bei Conermann: *Historiographie als Sinnstiftung*, 4. Umbrüche im Anatolien des 7./13. bis 9./15. Jhdt. und die Notwendigkeit alternativer Sinndeutungen in der Geschichtsschreibung werden thematisiert bei Şevket Küçükhüseyin: *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.–15. Jahrhundert)*. Veröffentlichungen zur Iranistik 63 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011); Dissertation Universität Bonn, 14–17.

**39** Karl-Georg Faber: „Zur Instrumentalisierung historischen Wissens in der politischen Diskussion.“ in *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen und Jörn Rüsen, 270–316, dtv Wissenschaftliche Reihe 4281 (München: dtv, 1977), 293.

**40** Zur Entstehung islamischer (insbesondere arabischer) Geschichtsschreibung der „vorklassischen“ Periode cf. Chase F. Robinson: *Islamic Historiography. Themes in Islamic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Zur Einteilung in klassisch/vorklassisch cf. ebd., xx. Den Einfluss arabischer Geschichtsschreibung auf iranische Historiker zeichnet Luther nach, mit weiterführenden Literaturhinweisen: K. Allin Luther: „Islamic Rhetoric and the Persian Histori-

phie der Mongolenzeit ist die schiere Menge schriftlicher Überlieferungen, außerdem die Abfassung der Texte hauptsächlich auf Persisch und das breite Spektrum an Themen, die von den Autoren aufgegriffen werden. Die annalistische Form wurde von einer eigenen literarischen Erzähltradition abgelöst,<sup>41</sup> die die Erzählungen nun um einen Herrscher herum organisiert.<sup>42</sup> Historiographische Grundstrukturen in der Geschichtsschreibung sind dabei gleichbleibend: Die Autoren suchen nach Anzeichen für Niedergang und Aufstieg, wollen die bestehende Herrschaft legitimieren und präsentieren dem Leser Lehren aus der Geschichte. Der Wahrheitsgehalt einer Darstellung wird dabei an der Verwendung anerkannter Autoritäten gemessen: Augenzeugenberichte, Briefe, offizielle Dokumente und Dichtung.<sup>43</sup>

---

ans, 1100 – 1300 A.D.“ in *Studies in Near Eastern Culture and History: In Memory of Ernest T. Abdel-Massih*, hrsg. von James A. Bellamy, 90 – 98, Michigan Series on the Middle East 2 (Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies University of Michigan, 1990), bes. S. 93. Zum Problem der Periodisierung und der Konstruktion einer „muslimischen Historiographie“ cf. Stephen R. Humphreys: „Turning Points in Islamic Historical Practice.“ in *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, hrsg. von Edward Q. Wang und Georg G. Iggers, 89 – 100 (Rochester: The University of Rochester Press, 2002), 91. Humphreys geht in seinem Aufsatz davon aus, dass politische Krisen jeweils zur Neuausrichtung in der Historiographie geführt hätten: ebd., 96. Zu den Gründen für die Zunahme von Geschichtsschreibung unter mongolischer Herrschaft gibt Melville einen Kreativitätsschub an, der durch die neuen politischen Verhältnisse ausgelöst wurde: Charles Peter Melville: „Historiography: iv. Mongol Period.“ in *Elr*.

**41** Ebd. Dieser Auffassung widersprechen Fragner und Meisami, die die Tradition auf Bal‘amī zurückführen: Bert G. Fragner: *Die ‚Persophonie‘. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. ANOR 5 (Berlin: Das Arabische Buch, 1999), 52; Julie Scott Meisami: „History as Literature.“ in *Persian Historiography*, hrsg. von Charles Peter Melville, 1 – 55, *A History of Persian Literature* 10 (London: I. B. Tauris, 2012), 53. Prototypisch für die mongolische Geschichtsschreibung sind ‘Alā ad-Dīn ‘Aṭā Malik Ğuvainī und Rašīd ad-Dīn. Ğuvainī amtierte unter Hūlegü als Statthalter von Bagdad; sein Geschichtswerk – ein anspruchsvolles literarisches Werk – enthält viele Augenzeugenberichte. Cf. Judith Kolbas: „Historical Epic as Mongol Propaganda? Juwaynī’s Motifs and Motives.“ in *The Mongols’ Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, hrsg. von Bruno de Nicola und Charles Peter Melville, 155 – 171, *Islamic History and Civilization* 127 (Leiden, Boston: Brill, 2016); Charles Peter Melville: „Jahāngošā-ye Jovaynī.“ in *Elr*. Rašīd ad-Dīn, Wesir unter Ġāzān und Ūlgaitū, schrieb zu einer Zeit, als die Mongolen sich schon als rechtmäßige Herrscher etabliert und die Īlhāne den Islam angenommen hatten. Seine Chronik, eine „Weltgeschichte“, umfasst Materialien zur islamischen und iranischen Geschichte sowie Berichte über Mongolen und Völker, mit denen diese in Kontakt kamen. Cf. Ṭabāṭabā‘ī: *Dibāčai bar naẓariyya-yi inḥiṭā‘-i Īrān*, 285.

**42** Eine neue Form der Einteilung in vor und nach der Verborgenheit des 12. Imams konnte sich nicht durchsetzen, so zu finden bei Zain al-‘Ābidīn ‘Alī ‘Abdī Beg Šīrāzi: *Takmilat al-aḥbār*, hrsg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā‘ī (Teheran: Našr-i nay, 1369 h. š. = 1990).

**43** Meisami: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, 289.



Geschichtsschreibung unter den Šafaviden stellte keinen Bruch mit vorhergehenden Traditionen dar, sondern schloss relativ nahtlos an Konventionen der nachmongolischen Ära an.<sup>44</sup> Diese Form der Geschichtsschreibung ist stark formalisiert und folgt meist strengen Konventionen, sowohl in der Art der Darstellung als auch in der Sprache.<sup>45</sup> Dies bedeutet, dass Variationen in der Erzählung bedeutsam sind, die nur über einen sprachlichen *und* inhaltlichen Vergleich des Berichtes sichtbar werden.<sup>46</sup> Der Aufbau der Chroniken ist häufig als Weltgeschichte/Universalchronik (*historia universalis*)<sup>47</sup> oder Dynastiengeschichte konzipiert, mit linearen Zeiterzählungen, die Vergangenheit als Vorgeschichte zur Gegenwart wahrnehmen.<sup>48</sup> Da viele der šafavidischen Geschichtsschreiber – wie im Übrigen auch viele ihrer Vorgänger – einen Posten am Hof hatten, findet sich in ihren Werken kaum Kritik an der jeweils aktuellen Situation.

Die šafavidische Periode ist reich an Primärmaterial, und es würde zu weit führen, sämtliche Autoren kritisch darzustellen. Daher werden drei prototypische Werke vorgestellt, die unterschiedlicher Auffassung sind bezüglich der politischen, sozialen und kulturellen Triebkräfte, die zum Aufstieg des šafavidischen Staates führten.<sup>49</sup> Die Autoren waren selbst Akteure im Feld, waren sich jedoch zugleich des Wandels, dessen Zeuge sie wurden, bewusst und versuchten, diese

---

<sup>44</sup> Zur These, die šafavidische Geschichtsschreibung sei eine Synthese der timuridischen Āq Qoyunlū-Tradition cf. John E. Woods: *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Rev. ed (Salt Lake City: University of Utah Press, 1999); Dissertation University of Princeton 1974, 1–10. Auch in der Kunst soll diese Synthese stattgefunden haben: Abu l-Qāsim Firdausi Ṭūsī: *The Houghton Shahnameh*. 2 Bände, hrsg. von Martin Bernard Dickson und Stuart Cary Welch (Cambridge (MA): Harvard University Press, 1981), I, 15–48. Zur Ikonographie cf. Robert Hillenbrand: „The Iconography of the *Shāh-nāma-yi Shāhī*.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 53–78, *Pembroke Persian Papers* 4 (London: I. B. Tauris, 1996).

<sup>45</sup> Dies wird umfassend untersucht bei Sholeh Alysia Quinn: *Historical Writing during the Reign of Shah ‘Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2000).

<sup>46</sup> Donald P. Little: *An Introduction to Mamlūk Historiography. An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā‘ūn*. Freiburger Islamstudien 2 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1970), 2.

<sup>47</sup> Eine Übersicht über vormoderne muslimische Weltgeschichte findet sich bei Bernd Radtke: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beiruter Texte und Studien 51 (Stuttgart: Franz Steiner, 1992); Habilitationsschrift Universität Basel 1985.

<sup>48</sup> Dynastiengeschichten können als Verkürzung von Universalgeschichten aufgefasst werden. Herrscherviten oder biographische Werke stellen eine weitere Verengung des Horizontes dar.

<sup>49</sup> Zu prototypischen Vertretern der šafavidischen Geschichtsschreibung cf. Tilmann Trausch: *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert. Geschichtsschreibung unter den frühen Šafaviden, 1501–1578*. Veröffentlichungen zur Iranistik (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015), 80–100.



Beobachtungen in Worte zu fassen. Ihre Werke erschienen in Form von Chroniken, die in einem traditionellen Stil verfasst wurden.

### Faḡl Allāh b. Rūzbihān Ḥunḡī

Faḡl Allāh b. Rūzbihān Ḥunḡī verfasste sein *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī* vor der Thronbesteigung Šāh Ismā‘īls im Jahre 907/1501 und beschreibt die letzten Jahre der türkmeneischen Dynastie der Āq Qoyunlū, insbesondere die Herrschaft Sulṭān Ya‘qūbs, in dessen Diensten der Autor stand.<sup>50</sup> Es handelt sich bei diesem Werk um den frühesten ausführlichen Bericht zu den Aktivitäten der Šafaviden. Ḥunḡī steht den Šafaviden feindlich gegenüber, verwendet zur Bezeichnung der Anhänger jedoch nicht den Begriff Qizilbāš, der zu dieser Zeit noch eindeutig pejorativ gebraucht wurde. Nach der Machtergreifung der Šafaviden ging der Sunnit Ḥunḡī ins Exil zu den Usbeken.<sup>51</sup>

Ḥunḡī wirft den Šafaviden vor, sich seit der Zeit von Ğunaid und Ḥaidar auf dem religiösen Irrweg zu finden. Im Kontrast dazu wird Sulṭān Ya‘qūb als Modell des göttlich eingesetzten gerechten Herrschers dargestellt.<sup>52</sup> Außerdem kritisiert Ḥunḡī, dass die Anhänger der Šafaviden, insbesondere diejenigen in Anatolien (Rūm), Ṭālīš und Siyāhkūh die šafavidischen Führer für göttlich hielten und die Bewegung so dem Christentum und einer langen Liste von Häretikern wie den Ḥurramiten und Bābakis gleich machten.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Faḡl Allāh b. Rūzbihān Ḥunḡī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, hrsg. von Muḥammad Akbar ‘Ašiq (Teheran: Mirās-i maktūb, 1382 h. š. = 2003), 294.

<sup>51</sup> Ğiyāš ad-Dīn b. Humām ad-Dīn Ḥusain Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, 3. Aufl. 4 Bände, hrsg. von Muḥammad Dabīr Siyāḡī (Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1362 h. š. = 1983), IV, 470; Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn Qummī: *Ḥulāšat at-tavārīḥ*. 2 Bände, hrsg. von Iḥsān Iṣrāqī (Teheran: Dānišgāh-i Tihrān, 1359/1363 h. š. = 1980/1984), I, 80, 113. Letztere Chronik liegt in einer auszugsweisen Übersetzung vor: Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn Qummī: *Die Chronik Ḥulāšat at-tavārīḥ des Qāzī Aḥmad Qumī. Der Abschnitt über Schah ‘Abbās I.*, hrsg. von Hans Müller. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 14 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1964); Habilitationsschrift Universität Mainz.

<sup>52</sup> Ḥunḡī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 251. Die Übersetzung Minorskys ist insofern inkurat, als er den Terminus Qizilbāš verwendet: Faḡl Allāh b. Rūzbihān Ḥunḡī Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490. An Abridged Translation of Faḡlullāh b. Rūzbihān Khundjī’s Tārīḥ-i ‘Ālamārā-i Amīnī*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. Royal Asiatic Society Monographs 26 (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1992 [1957]).

<sup>53</sup> Ḥunḡī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 267.

Ḥunḡīs Darstellung ist insbesondere für die Aktivitäten Ġunāids und Ḥaidars hilfreich, zumal er viele Details liefert, die in anderen Chroniken fehlen,<sup>54</sup> wenn auch seine Darstellung der Ereignisse stets wertend ist:

...what a pity that while Safi al-Din preserved his being from a doubtful repast, he did not restrain his children from the vanities of this world. As a result, his progeny forsook poverty and humility for the throne of a kingdom. [...] When the boon of succession reached Junayd, he altered the way of life of his ancestors: the bird of anxiety laid an egg of longing for power in the nest of his imagination. Every moment he strove to conquer a land or a region.<sup>55</sup>

Weitere frühe Quellen neben der Chronik von Ḥunḡī sind rar und weitaus weniger ausführlich. So etwa Amīnī Hiravīs Werk *Futūḥāt-i šāhī*, verfasst um 936/1530, zum Leben Ḥaidars und Ismāʿīls oder das in Versform gehaltene *Šāh Ismāʿīl-nāma* des Qāsimī Gunābādī aus dem Jahre 940/1533. Beide Werke sind insbesondere als Nachschlagewerk für die beim Aufstieg der Šafaviden beteiligten Klans hilfreich.<sup>56</sup> Monumental ist das etwas frühere *Ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād al-bašar*<sup>57</sup> des Ḥʿāndamīr (fertiggestellt 936/1529), der in Herat lebte und als Bindeglied zwischen

---

54 Bei Ḥunḡī findet sich eine Beschreibung der Kleidung der Šafaviden, die in dieser Ausführlichkeit sonst nicht vorhanden ist. In der Beschreibung von Ḥaidars Angriff gegen den Šīrvān-šāh in Šamāḥī im Jahre 1488 schreibt Ḥunḡī:

„The next day in the morning, the blue-wearing Sufi put the red hat (*kulāh*) on his head and opened up his hand to the exercise of the sword from horizon to horizon. In the morning, as the rooster of sky made its appearance, once more, it pecked away at the stars spread on the dish of heaven.

The barren plain of the horizon became a white flower-filled field, and the sky's master acquired its (daily) turban (*dastār*) (of rays).

Following the custom of kings, the Shaykh arrived with an abundant army of Sufis. Instead of colorful patched frocks they had warriors' suits of chain mail on their bodies, and instead of the Šafavī crown (*tāğ*), they had Pahlavi warrior headgear on their heads. Mounted on wild steeds capable of the speed of wind, they arrived in the battlefield wielding swords of fire.“ ebd., 275.

55 Ḥunḡī Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 63.

56 Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i šāhī. Tārīḥ-i šafavī az āğāz tā sāl-i 920 h. q.*, hrsg. von Muḥammad Riżā Našīrī. *Silsila-yi intišārāt-i anğuman-i āsār va mafāḥir-i farhangī* 294 (Teheran: Anğuman-i āsār va mafāḥir-i farhangī, 1382 h. š. = 2003), 46–59; Gunābādī, Muḥammad Qāsim Qāsimī Ḥusaini: *Šāh Ismāʿīl-nāma*, hrsg. von Ġaʿfar Šuğāʿ Kaihānī (Teheran: Farhangistān-i Zabān va Adab-i Fārsī, 1387 h. š. = 2008), 176–181.

57 Ḥʿāndamīr wirkte unter der Patronage des šafavidischen Wesirs Ḥʿāğa Ḥabīb Allāh Sāvağī, der als Namensgeber der Chronik fungierte. Zum Hintergrund des Werkes und des Autors cf. Shahzad Bashir: „A Perso-Islamic Universal Chronicle in its Historical Context: Ghiyāš al-Dīn Khwāndamīr's Ḥabīb al-siyar.“ in *History and Religion: Narrating a Religious Past*, hrsg. von Bernd-Christian Otto, Susanne Rau und Jörg Rüpke, 207–223, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (Berlin: De Gruyter, 2015).

timuridischer und şafavidischer Geschichtsschreibung gelten kann.<sup>58</sup> Unter Ṭahmāsb fertiggestellt wurden *Lubb at-tavāriḥ* von Qazvinī (fertiggestellt 949/1542) sowie Amīr Maḥmūd b. Ḥʿāndamīrs *Tāriḥ-i Šāh Ismāʿil va Šāh Ṭahmāsb* (fertiggestellt 957/1550). Eine gewisse Außenperspektive liefert Ḥūršāh b. Qubād al-Ḥusainī mit seinem *Tāriḥ-i ilči-yi Niẓām Šāh* (um 964/1557). Der Autor, ein iranischstämmiger Schiit, stand in Diensten des Burhān Niẓām Šāh (Ahmadnagar, Indien) und wurde als Gesandter an den Hof von Ṭahmāsb geschickt.

### Ḥasan Rūmlū

Ḥasan Beg Rūmlū war ein enger Angehöriger des şafavidischen Establishments und steht damit Ḥungī diametral gegenüber. Er entstammte einer Familie, die als Militäradel unter den Şafaviden gelten kann, und stand selbst auch als *qūrčī* in Diensten Ṭahmāsbs. Rūmlū nahm selbst an einigen Feldzügen teil und liefert viele Augenzeugenberichte.

Rūmlū gilt als einer der wegweisenden Historiker der Şafaviden, seine Chronik *Aḥsan at-tavāriḥ* (fertiggestellt 965/1577) als Standardwerk zur Herrschaft Ismāʿils und Ṭahmāsbs. Die Universalgeschichte bestand aus zwölf Bänden, heute sind jedoch nur die letzten beiden Bände beginnend mit der Thronbesteigung Šāh Ruḥs nach dem Tod von Timur erhalten. Der Fokus der Darstellung liegt auf den kriegerischen Auseinandersetzungen der Şafaviden – wovon auch die extensive Verwendung militärischen Vokabulars zeugt. Zur Vorgeschichte vor Ismāʿil bietet Rūmlū nur wenig Informationen: Er geht von einer schiitisch-religiösen Basis des Staates aus, erklärt aber nicht die Verlagerung des Ordens oder die Verehrung Ismāʿils als Gottheit durch seine Anhänger. Die historische Darstellung basiert auf der offiziellen Politik des şafavidischen Hofes, so auch die Einschätzung der Feinde der Şafaviden. Der Wert der Chronik liegt in den verwendeten Quellen: Der Autor hatte als direkter Mitarbeiter des Herrscherhauses Zugang zu offiziellen Dokumenten.

---

58 Muḥammad Bāqir Ārām: *Andiša-yi tāriḥ-nigārī-yi ʿaṣr-i şafavī* (Teheran: Muʿassasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1386 h. š. = 2007), 209. Zum Modellcharakter der Chronik Ḥabīb as-siyar für Nachfolgewerke ausführlich Quinn: *Historical Writing during the Reign of Shah ʿAbbas*; Sholeh Alysia Quinn: „The Historiography of Safavid Prefaces.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 1–25, *Pembroke Persian Papers* 4 (London: I. B. Tauris, 1996).

### Iskandar Beg Munši

Der Hofhistoriker Iskandar Beg Munši vom Stamm der *Turkamān* verfasst während der Regierungszeit ‘Abbās’ I. das umfassende *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī* (fertiggestellt 1039/1629), das die šafavidischen Herrscher bis zum Tod von ‘Abbās behandelt.<sup>59</sup> Iskandar Beg Munši war wie Rümlü ebenfalls Angehöriger des Hofes und als Sekretär tätig. Unter ‘Abbās I. stieg er auf zum *munši-yi maḥṣūš-i šāh*, einer Art Privatsekretär des Schahs.

Die nach Herrschern geordnete Chronik bietet detaillierte Angaben zu den Herrschern, aber auch zu Militärführern, *sādāt*, Dichtern, Wesiren etc. Große Sorgfalt wird bei der Datumsangabe von Ereignissen an den Tag gelegt, die teilweise auch in türkischen Jahren oder der *ğalālī*-Zählung erfolgt. Auffällig ist der Sprachstil der Chronik: gekünstelt bei Ereignissen, die den Hof betreffen, eher einfach für andere Ereignisse. Auch Iskandar Beg Munši hatte Zugang zum Hofarchiv und zitiert daher bspw. Briefe.

Kennzeichnendes Element der Universalgeschichte Munšis ist der Stolz auf seine Herkunft und die Taten der Šafaviden, was dem Werk einen Anstrich von mythischer Reflexion der Staatsgründung gibt.<sup>60</sup> Im ersten Band zeichnet Munši in großen Tönen die Herkunft und Machtergreifung der Šafaviden nach. Das Narrativ ist von der Auffassung geprägt, die Ereignisse und deren Abfolge seien unvermeidlich. Das Aufkommen der Šafaviden auf dem iranischen Plateau, umrahmt von den Osmanen im Westen und den Usbeken im Osten, ist für Munši ein vorherbestimmtes Ereignis. Dazu greift er zurück auf die Auffassung von *Īrān-zamīn* und die Heimat der Vorfahren der Iraner, ohne der türkischen Wurzeln der militärischen Basis, die das alles möglich machte, den Qizilbāš, der Hofsprache Azeri oder seiner eigenen türkmenischen Abstammung Rechnung zu tragen. Munši beschwört Bilder altiranischer Herrschaft der Achaimeniden herauf.

## 1.3 Vorgehen

Das Vorgehen und der Aufbau der Arbeit richten sich nach den in der Problemstellung beschriebenen Untersuchungsbereichen. Im Zentrum steht die Arbeit mit Quellentexten verschiedener Gattungen und deren Auswertung, wobei die soeben

<sup>59</sup> Eine Übersetzung liegt vor: Iskandar Beg Munši: *The History of Shah ‘Abbas the Great*, hrsg. von Roger M. Savory (New York: Caravan, 1986).

<sup>60</sup> Michel M. Mazzaoui: „The Safavid Phenomenon: An Introductory Essay.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 1–6 (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003),

5. Nicht zuletzt im Rückgriff darauf, dass das Houghton *Šāhnāma* von den berühmtesten Miniaturmalern in der Zeit Šāh Tahmāsb angefertigt wurde. *Firdausi Ṭūsī: The Houghton Shahnameh*.

ausgeführten Vorüberlegungen zu narrativen Texten, historiographischen Konventionen und dem sinnstiftenden Charakter von Geschichte als kritisches Instrumentarium für die Quellenarbeit zugrunde gelegt werden.

Ein erster Abschnitt ordnet den Orden der Šafaviyya in seinen religionshistorischen Kontext ein. Dazu muss zunächst eine Eingrenzung und Schärfung der Begriffe vorgenommen werden, die in diesem Zusammenhang oft gebraucht werden: Schia, Sufismus, Volksislam sowie *guluww*. Wiederholt auftretende Formen von Millenarismus/Messianismus werden im Hinblick auf den vorliegenden Kontext, den islamischen Zusammenhang und den Mahdi genauer betrachtet. Über Einzelfallbeschreibungen religiöser Bewegungen, die parallel zu den Šafaviden bestanden oder ähnliche Entstehungs- und Entwicklungsprozesse bezüglich ihrer religiösen Lehren aufweisen, wird der Versuch unternommen, sich den religiösen Trends in Iran und Anatolien zu nähern.

Die Entwicklung des Ordens der Šafaviyya und dessen Aufstieg zur politischen Herrschaft werden im darauf folgenden Kapitel nachgezeichnet. Der hagiographische Charakter der Quellendarstellung zur frühen Geschichte der Šafaviyya erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit diesen Quellen. Die Ausführungen dazu werden vor dem Hintergrund des religionshistorischen Kontextes gemacht und sollen aufzeigen, ob die Šafaviden einen Sonderfall oder Bruch in der iranischen Religionslandschaft darstellen oder ob sie vielmehr als Parallele zu weiteren zeitgenössischen religiösen Bewegungen verstanden werden müssen. Auch wird geprüft, inwiefern die religiösen Vorstellungen der Šafaviden, insbesondere die des Begründers der Dynastie Ismā'īl, mit Formen von Millenarismus/Messianismus/Mahdismus zusammenfallen.

Der religiöse Wandel unter den Šafaviden äußert sich in einer Vielzahl von Komponenten: Zuerst werden die Akteure, die am Wandel beteiligt waren, aufgeteilt nach (weltlichen) Eliten und religiösen Spezialisten, und es wird ihre Rolle näher betrachtet. Eine Darstellung der religiösen Verschiebungen nach der Machtergreifung der Šafaviden führt zu Überlegungen zur religiösen Legitimation von Herrschaft und zur Konstruktion eines Herrscherbildes. Das Königtum schließlich wird bezüglich seiner religiösen Performanz, die sich in der Ausübung von Ritualen und architektonischem Ausdruck niederschlägt, näher analysiert.

Die Arbeit mündet in einem Syntheseversuch, der die Anschlussfähigkeit der Resultate und Übertragung auf andere Kontexte ermöglichen soll. Dabei geht es nicht darum, vergleichend zu arbeiten oder eine Theorie vorzulegen, sondern vielmehr um eine Bündelung und Systematisierung der Ergebnisse.

## 2 Zur religiösen Situation in Iran und Anatolien

Um die religiöse Entwicklung der *ṭarīqa* der Ṣafaviden nachzuzeichnen, müssen Entstehung und Entwicklung des Ordens im historischen, politischen und religiösen Kontext situiert werden. Die Klärung der historischen Rahmenbedingungen erlaubt es, religiöse Strömungen voneinander abzugrenzen und den Orden der Ṣafaviden entsprechend einzuordnen. Die Geschichte der Ṣafaviden beginnt nicht mit der Machtergreifung durch Šāh Ismāʿīl; vielmehr ist diese ein Glied in einer Kette von Ereignissen, die den kontinuierlichen Aufstieg des Sufi-Ordens durch gesellschaftlichen Einfluss, Militarisierung und schließlich eine Hinwendung zur Schia umfasst. Um die Ereignisse des Jahres 907/1501 zu verstehen, muss also die Vorgeschichte dargestellt werden: Welche religiösen Strömungen gab es im Iran des 7./13. und 8./14. Jahrhunderts? Wie lässt sich die Ṣafaviyya in diesem Spektrum positionieren?

Die arabische Eroberung Irans und die anschließende Islamisierung mit frühen schiitischen Tendenzen wie unter Abū Muslim wird hier ausgelassen.<sup>1</sup> Vielmehr knüpft die Darstellung an religiöse, politische und gesellschaftliche Umwälzungen an, die ihre Wurzeln in den mongolischen Eroberungen haben, allerdings mit dem Ziel, das Narrativ des (religiösen) Niedergangs nach den mongolischen Eroberungen zu durchbrechen.<sup>2</sup> Der Fokus liegt hier nicht auf der Suche nach Ursachen der Ausbreitung der Schia in Iran – stärker als in anderen Gebieten unter muslimischer Dominanz –, sondern vielmehr auf der Frage nach der Form der Schia und überhaupt religiösen Strömungen, die zur Frühzeit des Ṣafavidenordens vorherrschend waren.

### 2.1 Historische Kontextualisierung

Wenn Geschichte als Kontinuum und historische Ereignisse nicht als voneinander unabhängige Begebenheiten wahrgenommen werden, so ist die Einbettung der

---

1 In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass die Ṣafaviden in einen mongolischen und nachmongolischen Kontext gestellt werden müssen. Eine schon immer vorhandene, latente schiitische Ausrichtung Irans ist also weniger bestimmend als vielmehr ein religiöser Kontext, der über die Schia hinausgeht.

2 Monika Gronke: „Lebensangst und Wunderglaube: Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit.“ in *Ausgewählte Vorträge*, hrsg. von Werner Diem und Abdoljavad Falaturi, 391–399, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement 8 (Stuttgart: Franz Steiner, 1990); Bertold Spuler: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, 4. Aufl. (Leiden: Brill, 1985).

Geschichte der Šafaviyya und der Machtergreifung Šāh Ismā‘īls in einen größeren Gesamtzusammenhang unerlässlich. Geschichte und insbesondere Dynastien-geschichte kann nur aus ihrem Kontext heraus verstanden werden, da Machtwechsel immer mit der Übernahme lokaler Gegebenheiten wie beispielsweise dem Administrationsapparat einhergehen. Netzwerke, soziale Schichten und Organisationsformen wirken weiter, auch wenn sich die politische Führung ändert. Neue Herrscher und Dynastien erscheinen nicht in einem Machtvakuum. Dies hat zur Folge, dass Herrschaft – und insbesondere die Etablierung einer neuen Herrscherfamilie – anfangs immer in Abgrenzung zur konkurrierenden Macht legitimiert werden muss und der Diskurs sich daher an den gegebenen Strukturen orientiert.

### 2.1.1 Vom Mongolensturm, den Īlhānen und Timur

Im Urteil der Zeitgenossen der mongolischen Eroberungen und der muslimischen Historiker, welche rückblickend die Ereignisse bewerteten, wird der Angriff der Mongolen als eine, wenn nicht gar *die* größte Katastrophe der Menschheit eingestuft und stellt ein kollektives Trauma dar.<sup>3</sup> Die Chroniken berichten von Massentötungen von Mensch und Tier<sup>4</sup> und Feierlichkeiten, die nach den Hinrich-

---

<sup>3</sup> Der Historiker Ibn al-A‘īr findet drastische Worte für die mongolischen Eroberungen: Er schreibt, es habe in der Geschichte der Menschheit nichts Vergleichbares gegeben und die Eroberungszüge der Mongolen seien womöglich gar die größte Katastrophe, die bis zum Weltuntergang eintreten werde, außer der Attacke von Gog und Magog. Selbst der Dağğāl habe mehr Erbarmen mit den Menschen und werde nur diejenigen vernichten, die ihm Widerstand leisteten. Cf. ‘Izz ad-Dīn Ibn al-A‘īr: *Al-Kāmil fī t-ta’rīḥ. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. 14 Bände, hrsg. von Carolus Johannes Tornberg (Leiden: Brill, 1867–1876), XII, 190, 233 ff. 358 f. Zu den Folgen des Einfalls der Mongolen in Iran cf. ‘Abbās ‘Adālat: „Farziya-yi fāğī‘ azadagi: Ta’šīr-i pāydār-i fāğī‘ a-yi muğūl dar tāriḥ-i siyāsī, iğtimā‘ī va ‘ilmī-yi Irān.“ *Buḥārā* 77/78 (1389 h. š. = 2010): 227–262. Zum „Trauma“ und der Frage, ob es sich dabei nicht vielmehr um ein Metanarrativ der modernen Geschichtsschreibung handelt, hat Anja Pistor-Hatam eine Untersuchung vorgelegt: Anja Pistor-Hatam: *Geschichtsschreibung und Sinngeschichte in Iran. Historische Erzählungen von mongolischer Eroberung und Herrschaft, 1933–2011*. Iran Studies 10 (Leiden: Brill, 2014).

<sup>4</sup> Čuvanyī spricht von 1,3 Mio Getöteten: ‘Alā ad-Dīn ‘Aṭā Malik b. Muḥammad Čuvainī: *Tārīḥ-i ġāhāngušā. The Ta’rīkh-i Jahān-Gushā of ‘Alā’u ‘D-Dīn ‘Aṭā Malik-i Juwaynī, [composed in a.h. 658 = a.d. 1260]*. E. J. W. Gibb Memorial Series (Leiden: s. n., 1912), I, 127 f.; Schwangeren seien die Bäuche aufgeschlitzt worden: ebd., 1; In Nišāpūr soll befohlen worden sein, die Stadt und alle Lebewesen darin dem Erdboden gleich zu machen, sodass auch keine Landwirtschaft mehr möglich gewesen sei: ebd., 1; Ganze Landstriche seien verwüstet worden: Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Ġāmi‘ at-tavārīḥ*. 2 Bände, hrsg. von Bahman Karīmī (Teheran: Širkat-i nasabī-yi Ḥāğğī

tungen ausgerichtet wurden.<sup>5</sup> Ein Chronist schreibt zusammenfassend: *āmadand, kandand, sūhtand, kuštand, burdand va raftand* – sie [i. e. die Mongolen] kamen, rissen aus, verbrannten, mordeten, raubten und gingen.<sup>6</sup> Ganze Landstriche seien dem Erdboden gleichgemacht worden, Landwirtschaft nicht mehr möglich gewesen, so ein anderer.<sup>7</sup> Zudem habe sich die Räuberei verbreitet<sup>8</sup> und bisherige Moralvorstellungen hätten keine Gültigkeit mehr gehabt:

Heutzutage setzt man List und Lüge mit Ratschlägen und Weisheit gleich und bezeichnet Unehrllichkeit und Lästereien als Tapferkeit und Mut. Die uigurische Schrift und Sprache halten sie für große Kunst und Wissen. Jetzt ist jeder Händler im Gewand des Sünders ein *amir*, jeder Söldner eine politische Persönlichkeit, jede listige Person Wesir, [...] jeder mit Turban Gekleidete ein großer Wissenschaftler.<sup>9</sup>

Auch im Werk des Dichters und Literaten ‘Ubaid Zākānī, eines Zeitgenossen der Īlhāne, die als Nachfolger der Mongolen über Iran herrschten, finden sich Beschreibungen der Epoche wieder. Er vergleicht insbesondere die gesellschaftliche Situation vor und nach der mongolischen Eroberung. Während vorher Weisheit, Redlichkeit und Tugend geherrscht hätten, hätte es seither nur noch Mord, Totschlag und Ungerechtigkeit gegeben.<sup>10</sup>

Wurde der Mongolensturm bei sunnitischen Muslimen als Ursache für die Vernichtung des Kalifats angesehen, so erfuhr diese Auffassung eine Verschiebung bei den Schiiten, die dieses ohnehin nicht als legitime islamische Institution bewertet hatten. Hülegü war für sie somit ein potentieller Partner und gab ihnen Anlass zu Hoffnungen und Erwartungen, da die alte Ordnung zu Ende war.<sup>11</sup>

---

Muḥammad Ḥusain Iqbāl Vašrkār, 1338 h. š. = 1959), 557. Ebenso sei auch Marv vollständig zerstört worden: ‘Alā ad-Dīn ‘Aṭā Malik b. Muḥammad Ğuvainī: *Tārīḥ-i ġahāngušā*. 3 Bände, hrsg. von Ḥabīb Allāh ‘Abbāsī und Irağ Mihrakī (Teheran: Zuvār, 1385–1389 h. š. = 2006–2010), I, 118. Gegner seien mitsamt ihrer Sippschaft ausgelöscht worden: Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fi aḥbār afrād-i bašār*, III, 94.

<sup>5</sup> So etwa in Nišāpūr cf. Ğuvainī: *Tārīḥ-i ġahāngušā*, I, 130.

<sup>6</sup> Ebd., I, 189.

<sup>7</sup> Ḥamd Allāh Mustaufī Qazvinī: *Kitāb Nuzhat al-qulūb*, hrsg. von Muḥammad Dabīr Siyāğī (Teheran: Kitābhāna-yi Tahūrī, 1336 h. š. = 1957), 37.

<sup>8</sup> Saifī Haravī: *Tārīḥ-nāma-yi Herāt*, hrsg. von Muḥammad Zubair aš-Šadiqī (Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1352 h. š. = 1973).

<sup>9</sup> Ğuvainī: *Tārīḥ-i ġahāngušā*, I, 4. Ğuvainī setzt die Eroberung der Mongolen auch mit einer Heimsuchung und göttlichen Strafe gleich: ebd., I, 8.

<sup>10</sup> ‘Ubaid Zākānī: *Kulliyāt-i ‘Ubaid-i Zākānī. Aḥlāq-i ašrāf* (Teheran: Zuvār, 1385 h. š. = 2006), 317–343.

<sup>11</sup> Cf. Tilman Nagel: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters* (München: C. H. Beck, 1993), 139.



Auch im Urteil der Sekundärliteratur werden die desaströsen Folgen der Eroberungen für die Bevölkerung und das Kunstschaffen hervorgehoben.<sup>12</sup> Versklavung und hohe Steuern führten zur Flucht der Bauern und zum Niedergang der Landwirtschaft, zumal durch die Zerstörung der *qānāte* das Bewässerungssystem ausfiel.<sup>13</sup> Die verbreitete Korruption unter Statthaltern und Verwaltungsangestellten stellte die zweite Generation der Īlḥāne vor große Herausforderungen. Möglicherweise kann die Konversion des Ġāzān Ḥān zum Islam mit den geplanten Reformen in Verbindung gebracht werden. Der Einfluss der Regierungsbeamten und Gouverneure wurde reguliert, was jedoch den Widerstand von Prinzen und Notabeln hervorrief, die auf ihre eigenen Traditionen, das dschinsidische Gesetz der *yasa*, verwiesen – der Islam hatte seine einflussreiche Position als Diskurs von Gerechtigkeit und Legitimität verloren.<sup>14</sup> Die Reformen wurden faktisch im Keim erstickt. Ġāzān Ḥān sollte der einzige Īlḥān bleiben, der überhaupt landwirtschaftliche Reformen anstrebte. Die Abhängigkeit der Bauern vom Boden und das Verbot, diesen zu verlassen, stürzte die Landbevölkerung in sklavereiähnliche Verhältnisse. Diese mit islamischem Recht unvereinbare Entwicklung wurde durch Ġāzān Ḥān noch verstärkt.<sup>15</sup>

Der Aufstieg des Ordens der Šafaviyya in Ardabīl fällt in die Zeit des ĩlḥānidischen Herrschers Abū Saʿīd Bahādur Ḥān (reg. 717/1317 bis 736/1335). Die Īlḥāne herrschten nicht lange: Nachdem Abū Saʿīd ohne Nachkommen gestorben war, kam es zur raschen Auflösung des Herrschaftsgebietes und zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Prinzen und örtlichen Herrschern. Im Jahr 781/1380 marschierte Timur (gest. 807/1405) in Iran ein, und die Ereignisse der mongolischen Eroberung schienen sich zu wiederholen. Der Dichter Ḥāfiẓ spricht

---

12 Ira M. Lapidus: *A History of Islamic Societies*, 2. Aufl. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 226–228 schreibt von Versklavung, hohen, ruinösen Abgaben und der Zerstörung von Kunstwerken. Weitere Einschätzungen finden sich bei Reuven Amitai-Preiss: *Mongols and Mamluks. Mamluk-Īlkhānīd War, 1260–1281*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Reuven Amitai-Preiss und David O. Morgan, eds.: *The Mongol Empire and its Legacy*. Islamic History and Civilization 24 (Leiden, Boston: Brill, 1999); Philip S. Khoury und Joseph Kostiner, eds.: *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1990); John J. Saunders: *The History of the Mongol Conquests* (Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press, 2001).

13 ʿAbd al-Ḥusain Zarrīnkūb: *Ruzgārān* (Teheran: Intišārāt-i suḥān, 1378 h. š. = 1999), 544. In derselben Textpassage beklagt Zarrīnkūb auch die Zunahme von Prostitution und den Niedergang der Moral.

14 Zum anhaltenden Einfluss des *yasa* cf. Ken'ichi Isogai: „Yasa and Shari'a in Early 16<sup>th</sup>-Century Central Asia.“ *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4 (1997): 91–103.

15 Genauer nachzulesen bei David O. Morgan: *The Mongols* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

von den Gewaltexzessen der Eroberer und den dadurch zunehmenden gewalttätigen Tendenzen in der Gesellschaft.<sup>16</sup>

Timur nutzte die bestehenden religiösen Verhältnisse, um seine expansive Politik zu stützen. Waren die bisherigen Herrscher durch den 'abbāsīdischen Kalifen in Bagdad legitimiert worden, so wurde nun ein direkter Zugang zur göttlichen Legitimation ohne Umweg über den Kalifen genutzt.<sup>17</sup> Außerdem beriefen sich die Timuriden auf das Erbe Dschingis Khans. Die Verknüpfung rechtmäßiger Herrschaft mit genealogischen Bedingungen könne mit der schiitischen Betonung der Abstammung von Muḥammad verglichen werden, so Nagel.<sup>18</sup> Damit erklärt er das Interesse der Timuriden am schiitischen Islam – eine These, die sicherlich weiterer Untersuchung bedarf:

Es lag daher nahe, dass Ġāzān-Chan bald seine Zuneigung zum Schiitentum entdeckte, gewiß ohne dessen Lehren in aller Folgerichtigkeit anzuerkennen, was ja einem Eingeständnis der Illegitimität des eigenen Herrschertumes gleichgekommen wäre. Aber er begünstigte die ‚Familie des Propheten‘, pilgerte zu den Gräbern der Imaame, legte dort Gelübde ab, schuf zugunsten der Aliden fromme Stiftungen, wie es sie bis dahin für Rechtsgelehrte und Sufis gegeben hatte.<sup>19</sup>

Die Reaktion der iranischen Elite auf die Politik der Mongolen, die schließlich von den Timuriden fortgeführt wurde, bestand in Aufruhr und Aufständen, wie schon zur Zeit der Umayyāden und der Seldschuken; hier sind beispielsweise die Sarbadārān in Ĥurāsān und Māzandarān aufzuführen. Andere Familien arbeiteten in

---

**16** 'Abd Allāh b. Luṭf Allāh b. 'Abd ar-Rašīd Bihdādīnī Ḥāfiẓ Abrū: *Zubdat at-tavārīḫ*. 2 Bände, hrsg. von Ḥāğğ Sayyid Ġavādī, Sayyid Kamāl (Teheran: Našr-i nay, 1372 h. š. = 1993), I, 545: „den gesamten Horizont sehe ich voller Streit und Schlechtigkeit“ („[...] hama āfāq pur az fitna u šarr mi-bīnam“).

**17** Beatrice Forbes Manz: *The Rise and Rule of Tamerlane* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 15. Die religiöse Zugehörigkeit Timurs lässt sich nur schwer bestimmen. Sein Zeitgenosse Ibn Ḥaldūn, der Timur 803/1400 in Damaskus getroffen hatte, schreibt, Timur sei weder ein Gelehrter, noch ein *rāfiḍī*, noch glaube er an Magie: Abū Zaid 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḥaldūn: *At-Ta'rif bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatihī ġarban wa-šarqan*, hrsg. von Muḥammad b. Tawīt aṭ-Ṭanġī. Āṭār Ibn Ḥaldūn 1 (Kairo: Maṭba'a laġnat at-ta'līf wa-t-tarġama wa-n-našr, 1951), 382.

**18** Nagel: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, 72. Die Timuriden behaupteten gar, dass Alan Kuva, die legendäre Urahnin der Dschingisiden und auch Timurs durch das reine Licht eines Sohnes 'Alis geschwängert worden sei: Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Ġāmi' at-tavārīḫ*, 984.

**19** Nagel: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, 72. Nagel betont den wechselseitigen Einfluss von islamischem und mongolischem Denken: „In der schiitischen Auffassung von Legitimität kam islamisches Denken dem mongolischen nahe; hier war ein Bereich, über den die Einbeziehung der Il-Chane in die islamische Kultur in Gang gesetzt werden konnte – eine Entwicklung, die ihrerseits Rückwirkungen auf den Islam zeitigen mußte.“ (ebd.)

administrativen Angelegenheiten mit den Eroberern zusammen, wie die Familie Ġuvainī, die schon unter den Ḥʿarizmšāhs eine bedeutende Stelle innegehabt hatte, die sie unter den Mongolen behalten konnte.<sup>20</sup>

Unabhängig von der Bewertung der mongolischen und nachmongolischen Ära in Iran als Trauma stellt diese Zeit in jedem Fall eine Zäsur in der islamischen und insbesondere in der iranischen Geschichte dar. Zum ersten Mal seit der Eroberung Irans durch die muslimischen Araber im 7. Jhdt. herrschten nun „Ungläubige“ über das Gebiet. Eine unmittelbare Folge war eine Teilung der islamischen Welt in einen „persischen“ Osten (von Anatolien bis Zentralasien und Indien) und einen „arabischen“ Westen, getrennt durch den Euphrat. Zudem entstand eine Vorstellung von „Iran“ als zusammengehörendem Gebilde durch die Berufung auf die Herrschaft der Sasaniden (224–651 u. Z.). Diese hatten ihr Herrschaftsgebiet bereits mit Iran bezeichnet und sich ihrerseits auf ihre Vorgänger berufen.<sup>21</sup> Die Mongolenzeit gilt als die Zeit der „Persophonie“, in der Persisch im Ostteil der islamischen Welt zur wichtigsten Kontaktsprache wurde, die mongolische Aristokratie baute ein Muster aus semi-nomadischen, persischen und muslimischen Elementen auf.<sup>22</sup> Die territoriale Identität Irans kann also bis heute auf ein Konzept aus der Zeit der Īlhāne zurückgeführt werden.<sup>23</sup>

Geistesgeschichtlich fanden nach der Invasion der Mongolen beachtliche Entwicklungen statt: Die Geschichtsschreibung und Astrologie machten einen Sprung, da die Mongolenherrscher sich in der Geschichte verewigen wollten, und auch die persischen Wesire trugen dazu bei, dass große Teile der Geschichtsschreibung auf Persisch verfasst wurden. Aufgrund des Glaubens an Orakel waren die Sterndeutung und damit auch Mathematik und Algebra wichtige Wissens-

---

**20** Zur iranischen Elite cf. Šīrīn Bayānī: *Dīn va daulat dar Īrān-i 'ahd-i muḡūl*. 3 Bände (Teheran: Markaz-i našr-i dānišgāhī, 1367–1381 h. š. = 1988–2002). Zur Bewertung des Niedergangs der Mongolen durch zeitgenössische Autoren cf. Charles Peter Melville: „The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire.“ in *The Mongols' Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, hrsg. von Bruno de Nicola und Charles Peter Melville, 309–335, *Islamic History and Civilization* 127 (Leiden, Boston: Brill, 2016), 315–318.

**21** Bert G. Fagner: „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: Zur Geschichte des politischen Begriffs ‚Iran‘ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.“ in *Studia semitica necnon Iranica*, 89; Dorothea Krawulsky: *Mongolen und Ilkhāne – Ideologie und Geschichte. 5 Studien* (Beirut: Verlag für Islamische Studien, 1989), 11.

**22** Fagner spricht von Persisch als einer „innerasiatischen Weltsprache“. Fagner: *Die ‚Persophonie‘*, 78–81. „Persophonie“ ist eine Übersetzung von *qalamrau-i zabān-i fārsī*, das sich sowohl auf sprachliche als auch geographische Gegebenheiten beziehen soll: ebd., 2.

**23** Bert G. Fagner: „Die Mongolen und ihr Imperium.“ in *Zentralasien 13. bis 20. Jahrhundert: Geschichte und Gesellschaft*, hrsg. von Andreas Kappeler und Bert G. Fagner, 103–119, *Edition Weltregionen* 13 (Wien: Promedia, 2006), 114.

zweige für die Īlhāne und Timuriden. Diese Wissenschaften wurden unterstützt, da sie zur Festigung ihrer Herrschaft beitragen sollten.

Die genannten Entwicklungen in der Wissenschaft widersprechen dem vernichtenden Urteil der Zeitgenossen und deren Einschätzung zu den Folgen der Invasion, legen gleichzeitig jedoch auch einen anderen Fokus: Sprechen die Zeitgenossen von zerstörten Städten, dem Rückgang urbaner Bevölkerung und der Vernichtung von Wissenschaft durch Zerstörung von Bibliotheken und Vertreibung von Wissenschaftlern, so hat die Auffassung von einer Blütezeit eher Zeugnisse wissenschaftlichen Schaffens und Erneuerungen im Blick.<sup>24</sup>

### 2.1.2 Religionspolitik als Katalysator für die Ausbreitung schiitischer und mystischer Ideen

Mit der Einrichtung religiöser Schulen, den sog. *Nizāmiyyas*, und der Festlegung der zu vermittelnden religiösen Inhalte in deren Curricula fand unter den Seldschuken eine Ausformulierung der sunnitischen Doktrin statt. Sufis standen dieser offiziellen Doktrin oft arbiträr gegenüber. Die von den Seldschukenherrschern geschaffenen Strukturen waren jedoch so stark an ihre Herrschaft gekoppelt, dass sie mit der Schwächung der Herrschaft ihre Autorität verloren. Gleichzeitig erfuhren die Sufis einen Zulauf an Anhängern und einen Zuwachs an Einfluss und Kontrolle. Das *ḥānaqāh*<sup>25</sup> als Versammlungsstätte der Sufis etablierte sich weiter und entwickelte sich zu sozialen Zentren.<sup>26</sup> Die Sufis boten konkurrierende Strukturen zur *madrasa*, insbesondere, nachdem ihnen u. A. beispiels-

<sup>24</sup> Pistor-Hatam vertritt in ihrem Buch die Auffassung von einer post-mongolischen Blütezeit. Cf. *Pistor-Hatam: Geschichtsschreibung und Sinngeschichte in Iran*.

<sup>25</sup> Die persische Bezeichnung *ḥānaqāh*, wörtlich „Wohnort“, wird in den Quellen auch mit dem arabischen *ribāt* oder *zāwiya* bzw. dem türkischen *tekke/tekiye* bezeichnet. Übersetzt werden diese meist als Sufiklöster, -konvente u. A. Unter den Seldschuken wurden diese Institutionen großzügig gefördert, neben der *madrasa*. Ab den mongolischen Eroberungen entstand ein regelrechtes Netzwerk von Sufiklöstern (*ḥānaqāh*), die von Spanien bis Indien zu finden waren. Genutzt wurde diese Institution auch von Gruppen der *futuwwa*. Eine genauere Untersuchung über die Persistenz des Phänomens und dessen Einordnung in den religionshistorischen Kontext Irans bleibt ein Desiderat. Cf. Jacqueline Chabbi: „*Khānqāh*.“ in EI2; Gerhard Böwering und Matthew Melvin-Koushki: „*Kānaqāh*.“ in *Elr*.

<sup>26</sup> Ḥsān Iṣrāqī und Nāṣir Ġadīdī: „Taṣavvuf-i irānī-yi qarn-i haftum tā dahum-i hiğrī: Bastari barā-yi takvīn-i nihzat-i ṣafaviyān.“ *Miskawaih* 2 (1385 h. š. = 2006): 35–51, 37.

weise mit den Werken Ibn al-ʿArabī ein theologisches Fundament geliefert wurde, auf das sie sich beziehen konnten.<sup>27</sup>

In Bezug auf die Mongolen und ihre Nachfolger wird meist von einer gewissen „religiösen Toleranz“ geschrieben bzw. der Bevorzugung religiöser Traditionen abhängig von gesellschaftlichen und politischen Erfordernissen.<sup>28</sup> Die Eroberung Bagdads stellt eine klare Zäsur dar: 656/1258 endete das Kalifat der ʿAbbāsiden, das zwar nur noch nominell Bestand gehabt hatte, aber dennoch als religiös einende Instanz wahrgenommen worden war. In der Folge zeigte sich, dass den Mongolen eine religiöse Legitimation(sinstanz) fehlte. Sie zeigten daher verstärkt Interesse an religiösen Autoritäten, die sie an ihren Hof einluden, was wiederum eine Transformation des religiösen Systems bewirkte. Diese Konzentration von Gelehrten im Zentrum der Macht konnte das Vakuum, das infolge des fehlenden Kalifats entstanden war, teilweise ausfüllen. Allerdings offenbarte sich hier bald schon ein Dilemma: Der neue Status der Gelehrten und der frommen Männer ging einher mit politischen Ämtern und materiellen Begünstigungen – dies jedoch auf Kosten ihrer Reputation und religiösen Autorität. Die nun entstehenden Zusammenschlüsse von sufischen Gruppen unter einem Meister traten an die Stelle der Gelehrten und standen in direktem Verhältnis zur Bevölkerung.<sup>29</sup>

Die Herrschaft der Mongolen führte zu einer Verschiebung der charismatischen Macht, weg von den alten religiösen Instanzen und hin zu den mystischen Orden. Die Sufis nahmen neue gesellschaftliche Aufgaben wahr, die mit einer sozialen und zunehmend auch politischen Vormachtstellung einhergingen. Der Versuch der Machthaber, das Charisma der Orden für sich zu nutzen, führte nach und nach zu einer Politisierung des *taṣawwuf* („Mystik“). Begünstigend kamen die Strukturen hinzu, auf welche die Orden zurückgreifen konnten: Der bedin-

---

<sup>27</sup> Dargelegt bspw. in seinem *Kitāb Fuṣūṣ al-ḥikam*. Dies fällt zusammen mit dem Beginn der Organisation der Sufis; es entwickeln sich eine Hierarchie und bürokratische Struktur, die eher an profane Organisationen erinnern. Zur Organisation der Sufis cf. Ahmet T. Karamustafa: *Sufism. The Formative Period*. The New Edinburgh Islamic Surveys (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 114–142.

<sup>28</sup> Ġuvainī: *Tārīḥ-i ġahānguṣā*, I, 129. Zur Unterstützung von Sufi-Orden durch Ġazan Ḥān cf. bspw. Ḥamd Allāh Mustaufī Qazvinī: *Tārīḥ-i guzīda*, 3. Aufl., hrsg. von ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī (Teheran: Muʾassasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1364 h. š. = 1985), 670–676. Hier findet sich auch eine Beschreibung und Auflistung renommierter Mystiker. Gleichzeitig zeigten die Mongolen jedoch auch wenige Bedenken, religiöse Gebäude etwa zu Ställen umzufunktionieren, wie dies in Bagdad der Fall war: Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Ġāmiʿ at-tavārīḥ*, 361.

<sup>29</sup> Bayānī: *Dīn va daulat dar Īrān-i ʿahd-i muḡūl*, II, 660. Die nun entstehenden Zusammenschlüsse von mystischen Gruppen, die sich um einen Sufi-Meister versammeln, werden meist als „mystische Orden“ bezeichnet, ein Begriff, der nur bedingt auf den vorliegenden Kontext passt, evoziert ein Orden doch einen viel höheren Organisationsgrad als das hier der Fall ist.

gungslose Gehorsam, der von den Anhängern gegenüber ihren Meistern gefordert wurde, machte die Orden zu religiösen Bewegungen mit sozialer und bald auch militärischer Schlagkraft.

Auch eine andere Verbindung machte Schule: *ṭarīqa* trifft auf *ṣarīʿa*, was sich u. A. an den Schriften von al-Ġazālī zeigt, der den Rechtsgelehrten mit dem Mystiker in Einklang bringen wollte. Allerdings sah er die vorrangige Aufgabe in der Beratung der Herrscher, nicht in eigenem Machtstreben. Im geänderten Kontext nach dem Untergang des Kalifats weiteten die Orden ihre Ansprüche jedoch aus und wurden so zu politischen Bewegungen. Dabei lässt sich ein Unterschied zwischen den Orden im Osten des Landes (Herat und Ḥurāsān) und dem Westen (Kleinasien und Anatolien) feststellen: Politische Strukturen im Osten, die Herrschaft des Timuriden Šāhruḥ und Repressionen gegen Sufi-Bewegungen ließen letzteren nur wenig Raum, wohingegen sich im Westen revolutionäre Neigungen und ein politisches Programm mit einer Tendenz des *muršid* (Ordensoberhaupt) als weltlichem Herrscher, gepaart mit Anleihen bei schiitischen Lehren, durchsetzten.<sup>30</sup>

Die religiöse Permissivität der Īlḥāne wird meist als förderlich für die Entwicklung und Verbreitung der Sufi-Orden angeführt. Zu kurz greifen sicherlich Erklärungsmodelle, die für die Beliebtheit des *taṣawwuf* die unsichere politische Lage mit ihren ständigen Auseinandersetzungen unter den türkmenschen Stämmen, das Gefühl der Bedrohung in Zusammenhang mit den Kreuzzügen, religiöse Herausforderungen wie z. B. durch die Ismāʿīliten und die Enttäuschung über religiöse Autoritäten, die immer enger an den Staat gebunden sind, sowie die Suche nach Sinnstiftung angeben.<sup>31</sup> Auch die postulierte Ähnlichkeit zwischen

---

**30** Muḥammad Rizā Qannādī: „Mabānī-yi mašrūʿiyat-i daulat-i šafavī.“ *Miskawaih*, 3 (1385 h. š. = 2006): 113–130, 118.

**31** Iṣrāqī und Ġadīdī, „Taṣavvuf-i irānī-yi qarn-i haftum tā dahum-i hiġrī“, 38. Für die Ausbreitung schiitischer Ideen nennt ʿAdālat vier Gründe, womit er die (oft nicht so explizit formulierten) Argumentationen der Sekundärliteratur in Grundzügen zusammenfasst:

- (a) Die Argumentation der Schiiten, nach denen die Dynastien der Umayyaden und ʿAbbāsiden mit ihrer unrechtmäßigen Herrschaft die Ursache allen Unglücks und somit auch für den Mongoleneinfall verantwortlich seien, sei auf Zustimmung in der Bevölkerung gestoßen.
- (b) Die katastrophalen Folgen des Mongoleneinfalls in wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, moralischer und religiöser Hinsicht hätten zu permanenter Trauerstimmung geführt. Die Bevölkerung habe nun in den schiitischen Ritualen rund um ʿašūrāʾ eine Gelegenheit gesehen, ihrer Trauer und Wut Ausdruck zu verleihen.
- (c) Innerreligiöse Konflikte zwischen den Rechtsschulen hätten vor dem Einfall der Mongolen den gesellschaftlichen Zusammenhalt geschwächt; die Solidargemeinschaft der Schiiten sei als sicherer Hort gesehen worden, um diesen Bruch zu korrigieren.
- (d) Pessimismus und Perspektivlosigkeit – kurz: ein weit verbreiteter Sinnverlust – hätten die schiitische Idee vom 12. Imam und der Beendigung aller Tyrannei mit der Rückkehr zu einer

Lehren der Sufis und der religiösen Traditionen der Mongolen (Stichwort „Schamanismus“)<sup>32</sup> oder die Unterstützung von mystischen Strukturen durch die Mongolen, die den Sufi-Orden zum Aufstieg verholfen haben soll, liefern kein plausibles Erklärungsmuster dafür, dass sich aus losen Verbänden kleinerer Netzwerke eine Institution mit äußerlicher Uniformität herausbildete.<sup>33</sup> Gesandte, *ḥalīf* (pl. *ḥulafāʾ*), die von den Ordensoberhäuptern in verschiedene Regionen geschickt wurden, verstärkten den bürokratischen Charakter der immer straffer organisierten Orden.

Auffällig für diese Epoche ist jedoch die Konvergenz des Sufismus und schiitischer Konzepte. Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Imame korreliert mit dem unbedingten Gehorsam dem *pīr* (arab. *ṣaiḥ*) gegenüber, die Stellung 'Alis bei vielen mystischen Gruppierungen erinnert frappant an die 'Alī-Verehrung schiitischer Gruppen, ebenso das Konzept der *wilāya* oder religiösen Führerschaft, das sich bei beiden wiederfindet. Dieses Konglomerat an Konzepten scheint eine Leerstelle in der „Volksreligiosität“<sup>34</sup> zu besetzen.

---

gerechten Gesellschaftsordnung als attraktives Heilmittel wahrgenommen, weshalb sich vermehrt Ordensführer zum *mahdī* erklärten und Anhänger um sich scharten.

Die Argumente sind versammelt bei 'Adālat, „Farziya-yi fāḡi'azadagī“, 248.

**32** Iṣrāqī und Ġadidī, „Taṣavvuf-i irānī-yi qarn-i haftum tā dahum-i hiḡrī“, 39. Die mongolischen Traditionen werden meist unter den wenig aussagekräftigen Begriff des „Schamanismus“ gefasst, der sich in dieser Form kaum als praktikable Kategorie eignet. Weiterführend sei hier lediglich auf das einschlägige Kapitel bei Aigle verwiesen, der auch andere Forschungspositionen referiert: Denise Aigle: *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*. Iran Studies 11 (Leiden: Brill, 2014), 107–120. Der bis dahin dominante Islam musste sich nun Auseinandersetzungen mit mongolischen Traditionen, aber auch Buddhismus und Christentum stellen. Das Konkurrenzverhältnis zwischen Buddhismus und Islam im mongolischen Kontext wird untersucht bei Johan Elverskog: *Buddhism and Islam on the Silk Road. Encounters with Asia* (Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 2010).

**33** Illustriert wird dies in einer Anekdote bei Sa'dī: Ein *ṣaiḥ* aus Šām soll auf die Frage nach der Wahrheit des *taṣavvuf* geantwortet haben: „*Piṣ az īn ṭāyifa-i dar ḡahān būdand be šūrat parišān va bi ma'nī ḡam'*, *aknūn ḡamā'ati hastand bi šūrat ḡam' va bi ma'nī parišān*“. (Vorher handelte es sich um ein nach außen hin unorganisiertes Phänomen, das jedoch durch innere Bedeutung vereint wurde, nun ist es genau umgekehrt.) Sa'dī: *Kulliyāt-i Sa'dī*, hrsg. von Muḥammad 'Alī Furūḡī (Teheran: Bādbadāq, 1385 h. š. = 2006), 58.

**34** Eine Problematisierung des Begriffes „Volksislam“ wird ab S. 40 vorgenommen.



## 2.2 Religiöse Kontextualisierung

Bevor im Folgenden religiöse Trends<sup>35</sup> zur Zeit der Entstehung und des Aufstieges der Šafaviden untersucht und systematisiert werden, sollen hier zunächst einige Begrifflichkeiten diskutiert werden. Darstellungen zur nachmongolischen religiösen Umwelt Irans und Anatoliens operieren meist mit den Bezeichnungen sunnitischer Islam, Schia, Sufismus und Volksislam. Daneben wird von schamanistischen Ideen gesprochen, die insbesondere unter den Türkmeneu verbreitet gewesen sein sollen.<sup>36</sup> Auch die Begriffspaarung orthodox/heterodox wird bei den Darstellungen bemüht. Sufismus und Volksislam scheinen dabei weitgehend deckungsgleich zu sein und Kategorien darzustellen, die sich im sunnitischen Islam und der Schia finden oder unabhängig davon existieren, ohne klar voneinander getrennt werden zu können:

[...] in almost every town and city there was a ‚holy man‘, a Šūfi saint, who could perform miracles or do actions which to the common man appeared truly amazing. This saint was attracting the common people away from the difficult and exacting problems of the religion of Islam and, through local meetings, gatherings, repetitive prayers, simple monotonous singing, and even mass hysteria, the pious saint won those people’s hearts with the promise of attaining the final stage of communion with God in a state of utter and supreme ecstasy.<sup>37</sup>

---

35 Zum Problem der Datenlage cf. Willem M. Floor: *The Economy of Safavid Persia*. Iran – Turan 1 (Wiesbaden: Reichert, 2000), 14. Den allgemeinen Trend fasst Glassen zusammen als „Krisenbewusstsein und Heilserwartung“: Erika Glassen: „Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 167–179, Beirut Texte und Studien 22 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1979).

36 Zur Diskussion von Kontinuitäten und angenommenen Verbindungen anatolischer Religiosität mit Zentralasien, inklusive der Aufarbeitung des Forschungsstandes zur Bektāšīyya sei hier zusammenfassend hingewiesen auf Karakaya-Stump, „The Vefā’iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia“. Karakaya-Stump referiert überzeugend, wie die Auffassung eines türkischen „Volksislams“ – prototypische Vertreter sind dabei die Qizilbāš/Alevi-Bewegungen und die Bektāšīyya von Köprülü und anderen mit zentralasiatischem „Schamanismus“ assoziiert werden, der nun im Gewand eines populären Sufismus daherkommt. Neu ausgewertete Quellen legen jedoch eher einen Einfluss des irakischen Sufi-Ordens der Wafā’iyya nahe. Schon zuvor hatte Glassen eine Verbindung von „Schmelztiegel“ von „Glaubensinhalten“, darunter „christliche Affinitäten“ angenommen, die zur Bindung der Türkmeneu an Ismā’īl geführt hätten: Erika Glassen: „Schah Ismā’īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen?“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971): 61–69, 61f.

37 Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*, 42.



Ein weiterer Komplex, der sich durch alle religiösen Strömungen zieht, ist die Frage nach der Stellung der *ahl al-bait*<sup>38</sup> und deren Verehrung bzw. dem zulässigen Grad der Verehrung. Zudem scheint ein Unterschied im Verhältnis zwischen den religiösen Strömungen, abhängig von der Betrachtungsebene, zu bestehen: Doktrinale Grenzen zwischen sunnitischen und schiitischen Strömungen sind auf rechtstheoretischer und theologischer Ebene sehr viel schärfer als auf der Ebene der religiösen Praxis. Abweichungen oder unterschiedliche Ausprägungen in der religiösen Praxis werden so schnell mit dem Vorwurf der Devianz oder Heterodoxie bedacht.

Eine binäre Unterscheidung der religiösen Strömungen in „orthodox“ und „heterodox“<sup>39</sup> oder Hochislam vs. Volksislam geht von binären Strukturen aus, die im vorliegenden Fall nicht gegeben sind. Zudem müsste es dazu eine zentrale, in irgendeiner Weise legitimierte Instanz geben, die über die richtige Auslegung und

---

**38** Die Familie des Propheten umfasst in erster Linie Muḥammad, seine Tochter Fāṭima, ihren Ehemann ‘Alī und deren zwei Söhne al-Ḥasan und al-Ḥusain. Weiter gefasst umschließt der Begriff auch die Nachkommen al-Ḥusains, die von Schiiten als legitime Führer der islamischen Gemeinschaft, versehen mit speziellen Qualitäten, betrachtet werden.

**39** Die Begriffspaarung Orthodoxie/Heterodoxie entstammt kirchengeschichtlicher Objektsprache. Erschwerend kommt hinzu, dass Heterodoxie oftmals in Analogie zu Häresie gebraucht wurde, was *per se* pejorativ ist und daher nicht als objektive Kategorie taugt. In der klassischen islamischen Häresiographie wird die Schia als Abspaltung, *firqa*, pl. *firaq*, bezeichnet. Derselbe Ausdruck wird auch für Ausrichtungen innerhalb der Schia gebraucht. So bspw. bei an-Naubahṭī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā: *Firaq aš-šī‘a. Die Sekten der Shi‘a*, hrsg. von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 4 (Leipzig: Brockhaus, 1931), 2. Insbesondere durch Talal Asad erlebte der Begriff der islamischen Orthodoxie eine Renaissance in der Anthropologie. Er schlägt folgende Ausgangsdefinition vor: „As a start, I would propose that what the ‘ulama’ are doing is to attempt a definition of orthodoxy – a (re)ordering of knowledge that governs the ‘correct’ form of Islamic practices.“ Talal Asad: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 210. Eine überzeugende Zurückweisung des Begriffs nimmt Wilson vor und kommt zum Schluss, dass der Begriff Orthodoxie keinen Mehrwert bietet, sondern vielmehr ein „stumbling block“ sei: M. Brett Wilson: „The Failure of Nomenclature: The Concept of ‘Orthodoxy’ in the Study of Islam.“ *Comparative Islamic Studies* 3, 2 (2009): 169–194, 185. Bereits Knysh folgert in seinem Aufsatz, der Begriff der Orthodoxie werde der vielfältigen und polyphonen Natur muslimischer Autorität und Theologie nicht gerecht: Alexander D. Knysh: „‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: An Essay in Reassessment.“ *The Muslim World* 83, 1: 48–67, 65. Einen Gegensatz von orthodox = sunnitisch und heterodox = schiitisch kann Yıldırım für einige Beispiele nachweisen: Rıza Yıldırım: „Sunni Orthodox vs. Shi‘ite Heterodox? A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia.“ in *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, hrsg. von Peacock A. C. S., Bruno de Nicola und Sara Nur Yıldız, 287–307 (Burlington (VT): Ashgate Publishing Company, 2015).

Praxis befinden könnte.<sup>40</sup> Vielmehr koexistiert jedoch eine Vielzahl religiöser Ausprägungen, die oftmals überlappend sind und sich eindeutigen Benennungen und abgegrenzten Zuschreibungen entziehen. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang der Begriff des „religiösen Feldes“ von Bourdieu.<sup>41</sup> Orthodoxie wird hierbei aufgefasst als anerkannter Glaube (*doxa*) mit rechter Meinung. Religiöse Spezialisten monopolisieren Heilsgüter und genießen gesellschaftliche Anerkennung wegen ihrer spezifischen Kompetenzen.<sup>42</sup> Die „Häresie“ hingegen ist organisiert um eine charismatische Persönlichkeit, die dieses Monopol in Frage stellt.<sup>43</sup> Ein Prophet tritt also auf als Person, die von den geltenden Symbolsystemen Dinge ansprechen kann. In Zeiten offener oder versteckter Krisen nehmen solche charismatischen Bewegungen daher naturgemäß zu.<sup>44</sup> Auch wenn sich die Theorie Bourdieus nicht ohne Weiteres von der Begriffstradition des Christentums trennen lässt, bieten seine Überlegungen doch erste Anhaltspunkte und können auf den vorliegenden Kontext angewendet werden. Weitergedacht kann das Begriffspaar orthodox/heterodox als Abbildung eines Aushandlungsprozesses angesehen werden. Orthodox ist das, worüber Konsens besteht in einem Netzwerk, das Macht in Händen hält.<sup>45</sup> Daraus folgt, dass Orthodoxie kein starres Konstrukt sein kann, sondern sich mit Netzwerken und Machtkonstellationen verändert. (Religiöse) Experten entscheiden darüber, welche religiösen Ideologien aus dieser

---

**40** Beispiele dazu finden sich in den Beiträgen des Sammelbandes Gilles Veinstein und Collège de France, eds.: *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001. Collection Turcica 9 (Paris: Peeters, 2005).

**41** Dargestellt in Pierre Bourdieu: „Genese und Struktur des religiösen Feldes.“ in *Religion*, hrsg. von Franz Schultheis und Stefan Egger, 30–91, Schriften zur Kulturosoziologie 5 (Konstanz: UVK, 2009).

**42** Ebd., 45.

**43** Ebd., 70.

**44** Ebd., 83. Siehe ergänzend dazu die Ausführungen zu Millenarismus, Messianismus, Mahdismus ab S. 45.

**45** So auch formuliert bei Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bände (Berlin: De Gruyter, 1991–1997), IV, 685 f. Grundsätzlich zu Beobachtungen an häresiographischen Texten cf. Josef van Ess: *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 23 (Berlin: De Gruyter, 2011), I, 65–82. Cf. zudem Robert Langer und Udo Simon: „The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies.“ *Die Welt des Islams* 48, 273–288 (2008). Ähnlich ist die Argumentation auch bei Moin, der meint, der Vorwurf der Häresie von einem doktrinalen Standpunkt aus müsse hinterfragt werden, da die zur Debatte stehenden Praktiken oft eine rituelle Beschäftigung mit populären Formen von Heiligkeit und Formen von Sakralität seien, die von großen Teilen der Bevölkerung als moralisch valide und spirituell potent akzeptiert würden. Cf. Moin: *The Millennial Sovereign*, 6.

gedachten Orthodoxie ausgeschieden und bekämpft werden müssen.<sup>46</sup> Orthodoxie und damit kombinierte Begriffe spiegeln also machtpolitische Konflikte und Aushandlungsprozesse im religiösen Feld wieder, sind jedoch kein „Ausdruck essentieller Gegensätze oder statischer Rollen“<sup>47</sup>.

### 2.2.1 Schia, Sufismus und Volksislam: Unterscheidungen

Eine Darstellung der religiösen Trends muss zwangsläufig mit Zuordnungen zu und Abgrenzungen von religiösen Strömungen operieren. Zu diesem Zweck werden vorab die in der Sekundärliteratur verwendeten Begriffe Sufismus, Volksislam und Schia kritisch eingeordnet.

#### Sufismus

Bei Arbeiten und Forschungen über den Sufismus (arab. *taṣawwuf*) liegen meist Konzipierungen zugrunde, die den Begriff *ṣūf* etymologisch ins Zentrum rücken und auf einer Auffassung beruhen, gemäß welcher Askese (zwangsläufig) zur Ausformulierung einer Mystik<sup>48</sup> führe. Praktikabler für den vorliegenden Fall ist jedoch eine synchrone Betrachtungsweise, bei welcher die Asketen und Mystiker anhand ihrer Rolle(n) in einem vorgegebenen Kontext diskutiert werden. Es geht also weniger um eine Bestimmung von Einflüssen und traditionsgeschichtlichen Wirkungen auf den Sufismus, als um die Frage, in welchem Kontext ein Sufi als solcher bezeichnet wird.<sup>49</sup> Dadurch kann der Sufismus als Strömung innerhalb intellektueller und spiritueller Entwicklungen situiert werden, ohne die antinomistischen und „heterodoxen“ Züge einiger mystischer Ausprägungen als maßgeblich zu betonen und so den Sufismus als Devianz eines (angenommenen) Mainstreams zu konstruieren. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Green, wenn er das Aufkommen des Sufismus situiert als

<sup>46</sup> Ess: *Der Eine und das Andere*, II, 1243.

<sup>47</sup> Verena Klemm: „Orthodoxie versus Heterodoxie? Europäisch-christliche Konzepte und Begrifflichkeiten in den Schia-Studien.“ in *Orient – Orientalistik – Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte*, hrsg. von Burkhard Schnepel, Gunnar Brands und Hanne Schöning, 71–92, Postcolonial Studies Band 5 (Bielefeld: Transcript, 2011), 84.

<sup>48</sup> Zur Problematisierung des Begriffes „Mystik“ cf. M. v. Brück et al.: „Mystik: I. Zum Begriff.“ in *RGG*<sup>4</sup>.

<sup>49</sup> Knysh argumentiert in seiner Monographie, dass der Prozess der Definition und Konzeptualisierung von Sufismus eher Rückschlüsse auf den Beobachter zulässt als Auskunft zur Sache gibt: Alexander D. Knysh: *Sufism. A New History of Islamic Mysticism* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2017), 35–61.

belonging to the development of a wider scholar class that was not only equipped with knowledge of Qur'an, Hadith and the specialist skills of interpreting them, but was also gaining increasing social authority by dint of both possessing such textual or discursive knowledge and putting its righteous example into practice.<sup>50</sup>

Der Sufismus wird also als eine Spielart religiösen Wissens bzw. religiöser Wissensvermittlung und religiöser Praxis begriffen, die sich durchaus vergleichbar zu nicht-sufischen Entwicklungen zeigt. Knysh versteht den Sufismus als „Islam in miniature“<sup>51</sup>, der Konzepte und Ideen des Größeren (i. e. dem Islam) wieder spiegelt und schlägt eine funktionale Definition beruhend auf geteilten konstanten Ideen, Werten und Praktiken vor.<sup>52</sup>

Bei der Darstellung des Sufismus wurde lange Zeit ein Narrativ des Niedergangs<sup>53</sup> und eine Unterscheidung von „wahrem“ und „populärem“ Sufismus gepflegt, dem hier entgegengewirkt werden soll. Vorsicht ist auch geboten bei der Konstruktion des Sufismus und des archetypischen Sufis als Antithese zum legalistischen Establishment, egal, ob man nun quietistisch oder rebellisch mit der Aussicht auf einen möglichen Märtyrertod lebte.<sup>54</sup> In vielen Kontexten stellt sich der Sufismus dar als eine Form von religiöser Autorität, die auf der Macht durch eine Auszeichnung beruhte, die durch Abstammung geerbt wurde.

---

50 Nile Green: *Sufism. A Global History* (Chichester (West Sussex), Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2012), 25. Anders ist dies bspw. bei Nagel, wenn er über den Sufismus der Mongolenzeit schreibt: „Im neuen Sufitum, das seit dem Beginn der Mongolenzeit die Gläubigen in seinen Bann zog, überantwortete sich der Gottsucher dem Rausch, um unter Ausschaltung des grübelnden Intellekts unvermittelten Einblick in den Bereich des „Verborgenen“ zu gewinnen, jenen Bezirk eigentlichen Seins, in dem das Walten des Einen anschaulich wird. Magie, Wahrsagekunst, Heiligenkult rückten in die Lebensmitte vieler Muslime und bildeten mit den widerstandsfähigen Elementen der Scharia-Frömmigkeit ein eigenartiges Gebilde.“ Nagel: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, 12. Oder wenn er bezüglich des Verhältnisses von Sufismus und Rechtswissenschaft ab dem 13./14. Jhdt. schreibt: „Die Volksfrömmigkeit, die von diesem neuen Sufitum geprägt wird, taugt nicht mehr als Fundament der Gesetzestreue. Im Gegenteil, sie stellt den Sinn der Scharia in Frage!“ (ebd., 303.)

51 Knysh: *Sufism*, 7.

52 Ebd., 59.

53 Insbesondere Trimingham pflegt solch ein Narrativ, wenn er von einer Klassik des Sufismus und einem Niedergang ab dem 9. Jhdt. schreibt. John Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971), 2. Eine ähnliche Auffassung liegt auch der Darstellung von Arthur John Arberry: *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. Ethical and Religious Classics of East and West 2 (London: Allen & Unwin, 1950) zugrunde.

54 So etwa zu sehen bei den Darstellungen von Hamid Dabashi: *Truth and Narrative. The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadḥānī* (Richmond: Curzon, 1999); Louis Massignon: *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*. 4 Bände. Bollingen Series 98 (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1982 [1922]).

Es soll hier kein phänomenologischer Zugang<sup>55</sup> zum Sufismus zur Anwendung kommen. Vielmehr wird der Sufismus begriffen als *Tradition* von Wissen, Praxis und Personen. Der Sufismus hat seine Wurzeln in einem Modell von Wissen, bei dem die Sanktionierung und Vergewisserung durch vergangene Autorität im Zentrum stand. Träume und Visionen sind Ausdruck des Verlangens, mit der vergangenen Autorität in Verbindung zu treten. Die Verbindung zu normativen Vorbildern der Tradition gibt den Sufis die Möglichkeit, sich als Erben Muhammads zu präsentieren.<sup>56</sup> Außerdem ist der Sufismus eine *gemeinschaftliche* Tradition. In diesem Modell von Sufismus werden externe Einflüsse und solche vergangener Autoritäten ebenso berücksichtigt wie autoritäre und anti-individualistische Dimensionen.<sup>57</sup>

Als Arbeitsdefinition des Sufismus kann hier Green zugrunde gelegt werden. Er begreift den Sufismus als:

a powerful tradition of Muslim knowledge and practice bringing proximity to or mediation with God and believed to have been handed down from the Prophet Muhammad through the saintly successors who followed him.<sup>58</sup>

Ergänzend dazu formuliert Knysh einen Katalog an Komponenten, über die der Sufismus verfügt:

1. Teachings (discourses), both hegemonic and counterhegemonic, stabilizing and destabilizing, widely accepted and marginal;
2. Practices, defined by the teachings (discourses) and instrumental in the production and maintenance of certain world outlooks, values, lifestyles, cosmologies, and social orders;
3. Community of intellectual and, in the case of Sufism, also spiritual commitment that constitutes a source (and, occasionally, the primary source) of identity/subjectivity for its followers;
4. Institutions that ensure the continuity of the Sufi stream of Islam by creating a propitious milieu for the cultivation, performance, and reproduction of its teachings/discourses and practices;

---

<sup>55</sup> Einen Überblick zu den meist phänomenologischen und auf die literarische Tradition bezogenen Untersuchungen zum Sufismus bietet Alexander D. Knysh: „Historiography of Sufi Studies in the West.“ in *A Companion to the History of the Middle East*, hrsg. von Youssef Michel Choueiri, 106–131, Blackwell Companions to World History (Oxford: Blackwell, 2005); kritisch diskutiert wird die westliche Konstruktion des Sufismus auch bei Carl William Ernst: *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997), 1–18.

<sup>56</sup> So vorgeschlagen von Green: *Sufism*, 3.

<sup>57</sup> Ebd., 5.

<sup>58</sup> Ebd., 8.

5. Leaders, who interpret the foundational teachings/discourses, supervise rituals, secure the functioning of institutions, and determine the overall direction of the religious tradition and/or community that they guide and represent.<sup>59</sup>

Der Sufismus kann also als Establishment gelten, das dank seiner Selbst-Repräsentation seinen Status aufrechterhalten konnte und sich selbst als Verkörperung des normativen Islams und gar als Erben Muhammads darstellen konnte. Auch antinomistische Gruppierungen können als Ausdruck gesellschaftlicher und sozialer Umstände gesehen werden. Der Einfluss der Sufis stellt sich dabei als diskursive Macht dar, mit validem Vokabular und validen Konzepten, mit Modellen von Gesellschaft und Kosmos und einem Paradigma von Verhalten und Moral. Der Diskurs des Sufismus ist Ausdruck einer Konfiguration von Tradition, in der durch den Rückbezug auf Koran und Sunna Autorität generiert wird. Diese Autorität verfügt über die Möglichkeit, das Handeln zu beeinflussen über Wundermacht, ökonomische Macht (Stiftungen und Landbesitz) und soziales Prestige, sodass Sufis durchaus zur Elite der Gesellschaft aufsteigen konnten, trotz der Predigt von Armut und Askese. Die Weitergabe von Wissen und der Macht der *baraka* (Segen), wie auch von materiellem Wohlstand innerhalb der Familie führte zur Entstehung von religiös und sozial einflussreichen Netzwerken.<sup>60</sup>

In der Begegnung mit anderen interpretatorischen Traditionen, Bewegungen und religiösen Orientierungen wird die Fluidität des Sufismus offenbar, und Lehren und Rituale erfahren unterschiedliche Deutungen. Hier nimmt insbesondere die Übersetzung mystischer Lehren in Vernakularsprachen eine zentrale Stellung bei der Entstehung lokaler Traditionen ein: Im höfischen Kontext kam es bei den Lokaldynastien vermehrt zur Patronage literarischer Produktion. Für lokale Anhänger wurden Standardwerke der betreffenden Strömung durch Übersetzungen zugänglich gemacht, und schließlich kam es auch zur Übernahme von narrativen Elementen in folkloristische Traditionen.<sup>61</sup>

Ab dem 6./12. Jhdt. kam es zu einer Expansion des *madrassa*- und *ḥanaqāh*-Systems. Außerdem entstand eine formale sufische Wissenschaft, *ʿilm at-taṣawwuf*.

---

<sup>59</sup> Knysh: *Sufism*, 7 f.

<sup>60</sup> Green: *Sufism*, 6, 84 f. Der soziale Einfluss wurde vielfach über Wanderprediger hergestellt, wie Jonathan Porter Berkey darlegt: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Publications on the Near East (Seattle (WA): University of Washington Press, 2001).

<sup>61</sup> Green: *Sufism*, 104.

wuf, wie sich am Beispiel von al-Ġazālī (gest. 505/1111) zeigen lässt. Es entstand ein Nexus zwischen Sufis, Sultanen und sunnitischen Institutionen, die neben der Übersetzung in Vernakularsprachen maßgeblich zur Ausbreitung des Sufismus beitrugen.<sup>62</sup> Die Entstehung formal organisierter Bruderschaften ging einher mit dem Konzept von der besonderen Stellung des *pīr*. Die Seldschuken gingen eine Verbindung mit der muslimischen Gelehrtenklasse ein, die für sie bürokratische Aufgaben übernahm und sich letztlich für die legalen und intellektuellen Grundlagen des urbanen islamischen Lebens einsetzte. Dies änderte sich unter Dschingis Khan und seinen Nachfolgern, als die symbolische Führerschaft des Kalifen als Vertreter der offiziellen sunnitischen Doktrin beendet wurde und die Zentralmacht sich zugunsten lokaler Herrschaft auflöste. Folgen waren u. A. dass Syrien, Ägypten und Indien von Militärsklaven, *mamlūk*, regiert wurden. Deren Wunsch nach Etablierung muslimischer Legitimität ließ sie Sufi-Orden und -zentren fördern, denen sie Landzuweisungen zusprachen. Flüchtlings- und Migrationsströme türkenmischer Stämme und anderer Gruppen verbreiteten mystische Lehren. Als die Mongolen schließlich zum Islam konvertierten, fanden sie Unterstützung bei den Sufis und lernten bei diesen.<sup>63</sup>

Vielerorts schlangen sich Sufis zu Führern nomadischer Gruppen auf, die in Abgrenzungsprozessen zu anderen Gruppen und Strömungen über Rückgriff auf Tradition und legitimierende Träume und/oder Genealogien religiöse Autorität beanspruchten. Der politischen Zersplitterung stand eine ebensolche Fragmentierung im religiösen Feld gegenüber:

After all, in such 'anarchistic' milieu there was no-one to prevent tribal Sufis from creating their own idiosyncratic medleys from the resources of tradition they inherited, just as there was no Sufi 'Vatican' to ensure a common catechism to abide by.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Zu Entwicklungen in Iran bis ca. 1500 cf. Johannes T. P. de Bruijn: *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Curzon Sufi Series (Surrey: Curzon, 1997).

<sup>63</sup> Diese Ausführungen beruhen auf Green: *Sufism*, 71. Überblicksdarstellungen finden sich bei Hamid Dabashi: "Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuq Period." in *The Heritage of Sufism*, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 137–174 (Oxford: Oneworld, 1999), 1; Omid Safi: *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Islamic Civilization and Muslim Networks (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), 2. Herrscher der Mongolen, die zum Islam konvertierten, waren Tekudar, der Sohn Hülügüs, der zuerst Nestorianer und dann Muslim wurde und sich Aḥmad nannte. Argün hingegen stand als Buddhist dem Islam feindlich gegenüber. Ġāzān Ḥān machte den Islam zur Religion der İlḥāniden, Öljeitü bekannte sich zur Schia, Abū Sa'īd war Sunnit.

<sup>64</sup> Green: *Sufism*, 131. Karamustafa nimmt an, dass die entstehenden Gruppierungen keineswegs marginalisiert und dem Bereich der "popular religion" zuzuordnen seien, sondern vielmehr "intensely antiestablishment protest movement[s]" darstellten: Ahmet T. Karamustafa:



Die Zeit des 6./12. bis 8./14. Jhdts. war geprägt von textueller Produktivität, was zugleich Ausdruck der zunehmenden Diversifizierung des Sufismus in dieser Periode war. Trotzdem fand sich zu dieser Zeit ein starker Rückbezug auf die (arabischsprachige) Tradition, sodass viele arabische Termini in die Regionalsprachen aufgenommen wurden.<sup>65</sup> Im Folgenden entwickelten sich Mechanismen zur Standardisierung von Praxis und Doktrin bei den Bruderschaften.<sup>66</sup> Die Entstehung einer etablierten Tradition verhalf der Auffassung eines von einem Meister ererbten Pfades zur Durchsetzung. Gleichzeitig waren die Bruderschaften der Ort, an dem sich formale Mechanismen der Traditionsbildung herausbildeten, v. a. um sich von anderen, ähnlichen Strömungen abgrenzen zu können.<sup>67</sup> Bruderschaften sind in diesem Sinne also Orte der Reproduktion von Tradition<sup>68</sup> und als solche primär Orte der Weitergabe und Authentifizierung von Wissen. Es handelt sich nicht um starre Organisationen, wenn auch die meisten der zu dieser Zeit aufkommenden Bruderschaften gemeinsame Organisationselemente aufwiesen.<sup>69</sup>

Elemente dieser formalen Zusammenschlüsse in Bruderschaften waren die loyale Bindung, *uqda*, zwischen Meister, *muršid*, und Schüler, *murīd*.<sup>70</sup> Dies steht

---

*God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 13–21.

<sup>65</sup> Green: *Sufism*, 80.

<sup>66</sup> Zur Definition und dem Aufkommen der Bruderschaften cf. Jamil M. Abun-Nasr: *Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life* (London: Hurst, 2007), 3; Carl William Ernst und Bruce B. Lawrence: *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), 11–26; Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, 2. (Kapitel „What Is a Sufi Order?“).

<sup>67</sup> Green: *Sufism*, 81.

<sup>68</sup> Ebd., 83.

<sup>69</sup> Zu Organisationsmustern cf. Marc Gaborieau: „Les modes d'organisation.“ in *Les Voies d'Allah: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 205–212 (Paris: Fayard, 1996). Auch der Einfluss der Bruderschaften bei der Verbreitung und Etablierung der Sunna unter seldschukischer und ayyubidischer Herrschaft, was schließlich zu einer dauerhaften Allianz von Religion und Herrschaft führte, darf nicht unterschätzt werden, wobei das Netzwerk der Bruderschaften auch bei politischen Umstürzen eine gewisse Kontinuität aufweisen konnte. Ausgeführt werden diese Thesen u.a. bei Leonor Fernandes: *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt. The Khanqah*. Islamkundliche Untersuchungen 134 (Berlin: Klaus Schwarz, 1988); Dissertation University of Princeton; Ethel Sara Wolper: *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*. Buildings, Landscapes and Societies 3 (University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 2003). Zu Bruderschaften als Institutionen zur Weitergabe von Wissen, in denen Traditionen durchaus flexibel gehandhabt wurden, cf. Green: *Sufism*, 130.

<sup>70</sup> Margaret Malamud: „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur.“ *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 427–442, 427.



in engem Zusammenhang mit der Entstehung von speziellen Gebäudekomplexen, die je nach Gebiet *ḥānaqāh*, *ribāṭ*, *zāwiya* oder *takiyya* genannt wurden. Außerdem gab es Initiationsriten, *bai'a*, eine Standardisierung der Ausbildung von Schülern, und eine nach außen sichtbar gemachte Identität, transportiert durch Kleidung oder körperliche Disziplinierungsmaßnahmen wie das Rasieren des Kopfhaares.

Namensgeber der Bruderschaften, auf die sich die späteren Gründer bezogen, sammelten häufig Ressourcen, Mäzene, Besitz, Lehren und Charisma, die dann vererbt und von den Nachfolgern als bindendes Element genutzt wurden.<sup>71</sup> Die Bruderschaften gaben den Gläubigen die Möglichkeit, sich innerhalb eines konzeptuellen und institutionellen Rahmens mit anderen Gläubigen und einer Tradition von Vorfahren zu verbinden. Das Charisma und die Lehren Muḥammads wurden durch die physische Präsenz des Sufi-Meisters, der zugänglich und zu sprechen war, präsent. Die Wallfahrt nach Mekka wurde häufig durch Schreine für lokale Wallfahrten ersetzt, womit die Distanz in Zeit, Raum und Kultur übersprungen werden konnte.<sup>72</sup> Religiöse Stiftungen schufen dauerhafte Institutionen, die oftmals langlebiger waren als die häufig wechselnden Dynastien, und bestimmten so maßgeblich die soziale Landschaft. Die Schreinarchitektur beispielsweise bildete einen dauerhaften Teil der urbanen und ländlichen Landschaft.

Die „Heiligkeit“, *wilāya*, der Ordensoberhäupter drückte sich aus durch übernatürliche Autorität über seine Domäne oder Jurisdiktion, *walāya*, sodass die Sufis nach und nach die wahren Herrscher der Umgebung der Schreine wurden – eine Auffassung, die sich in den Narrativen niederschlägt, in denen Herrschern ihre Königreiche von einem Sufi-Heiligen übergeben werden. Zudem konnten die Sufis auf ihre Abstammung, *silsila*, verweisen, ein zentrales Element, um Legitimation zu beanspruchen, sowohl in politischer als auch in religiöser Hinsicht. Sufis können also als „major players“ und ein Establishment gelten, das oftmals auf Augenhöhe mit den jeweiligen Herrschern operierte.<sup>73</sup>

## Volksislam

Der Begriff des „Volksislam“ operiert mit einer Vorstellung einer Art synthetischen Form von Frömmigkeit, die Anleihen aus der Schia und dem Sufismus gleichermaßen machte, bestehend aus

---

<sup>71</sup> Green: *Sufism*, 85.

<sup>72</sup> Abun-Nasr: *Muslim Communities of Grace*, 82.

<sup>73</sup> Green: *Sufism*, 126.

Überreste[n] aus vorislamischen Glaubens- und Kultvorstellungen, Sehnsucht nach einem charismatischen Führer, Heiligenverehrung, Berufung auf die Verwandtschaft oder geistige Beziehung zu ‘Ali, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten und Ahnherrn aller schi‘itischen Imame, Geheimriten, Wunderglauben, Ekstase, Aufbegehren gegen die ungerechte Staatsgewalt.<sup>74</sup>

Merkmale volkstümlicher Formen von Religiosität sind ein ausgeprägter Wunderglauben, gepaart mit religiösen Autoritäten, die als Mittler auftreten. Wie die Ausführungen zum Sufismus gezeigt haben, ergibt sich genau hier die Schnittstelle zwischen „Volksislam“ und Sufis, seien dies Ordensvorsteher oder Derwische.<sup>75</sup> Ebenso werden (lokale) Heiligenkulte und Pilgerfahrten zu nicht-kanonischen Wallfahrtsstätten dem Bereich des Volksislams zugeordnet.<sup>76</sup> „Volksislam“ scheint ein Terminus zu sein, der alle Phänomene, die sich nicht eindeutig einer Kategorie zuordnen lassen, subsumiert. Eine klare Trennung zwischen „Volksislam“ und „Sufismus“ scheint kaum möglich zu sein, weshalb der Begriff „Volksislam“ in der vorliegenden Arbeit lediglich bemüht wird, wenn Positionen aus der Forschungsliteratur referiert werden.

## Schia

Zur Schärfung der begrifflichen Verwendung von „Schia“<sup>77</sup> müssen verschiedene Aspekte beleuchtet werden:

- (1) das Verhältnis von sunnitischem Islam und Schia für den vorliegenden Zeitrahmen, ebenso

---

<sup>74</sup> Erika Glassen: „Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000 – 1501).“ in *Religion und Politik im Iran*, hrsg. von Kurt Greussing, 58 – 77, Mardom nāmeḥ (Frankfurt am Main: Syndikat, 1981), 71.

<sup>75</sup> Monika Gronke: „Lebensangst und Wunderglaube: Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit.“ in *Ausgewählte Vorträge*, 392.

<sup>76</sup> Monika Gronke: *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*. Freiburger Islamstudien 15 (Stuttgart: Franz Steiner, 1993), 79.

<sup>77</sup> Die Entstehung der Schia wird als bekannt vorausgesetzt. Maßgeblich ist hier das Konzept der legitimen Führung der muslimischen Gemeinde nach dem Tod Muḥammads. Über den Verweis auf Koranverse argumentieren Schiiten, ‘Ali sei sein rechtmäßiger Nachfolger und Erbe gewesen, und leiten daraus eine besondere Stellung der *ahl al-bait* ab. Cf. Etan Kohlberg: *Belief and Law in Imāmī Shi‘ism*. Collected Studies Series 339 (Aldershot: Variorum, 1991), 6; Moojan Momen: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), 161 – 171. Ein Schlüsselereignis für die Nachfolgefrage ist die Episode von Ġadīr Ḥumm am 18. Dū l-Ḥiġġā 10/16. März 632, als Muḥammad gesagt haben soll: *man kuntu maulāhu fa ‘Ali maulāhu* („wessen Führer ich bin, dessen Führer ist auch ‘Ali“). Damit wird ‘Alis Designation (*naṣṣ*) als Nachfolger des Propheten vollzogen.

- (2) das Verhältnis von Sufismus und Schia; außerdem
- (3) schiitische Konzepte, die charakteristisch für religiöse Trends zu sein scheinen und in den Komplex von Millenarismus/Messianismus/Mahdismus gefasst werden können.

Zur Verdeutlichung des Verhältnisses von schiitischer und sunnitischer Lehre und der Aufhebung von Grenzen zwischen den beiden Strömungen wurde in der Forschung der Begriff des *tasannun-i 12 imāmī*, „zwölferschiitischer Sunnismus“, vorgeschlagen.<sup>78</sup> Ein Phänomen, das im 7./13. Jhdt. durchaus gängig war und die Verehrung der Imame durch Sunniten wiedergibt, ohne dass diese dadurch jedoch zwangsläufig Schiiten, Proto-Schiiten oder in die Nähe der Schia gerückt werden müssen.<sup>79</sup> Der Stellenwert der *ahl al-bait* ist dabei eher ein spiritueller Wert und kein Glaubensinhalt, entwickelt sich jedoch nach und nach zu einem zentralen Bestandteil in religiösen Strömungen, die sich dann der Zuordnung in klar sunnitisch oder schiitisch entziehen. Ein bekannter Vertreter dieser Richtung war Qāzī Kamāl ad-Dīn Ḥusain Maibudī (909/1503–04 auf Befehl Šāh Ismāʿīls hingerichtet). Er hatte zur Zeit des Aufstiegs der Šafaviden den Richterposten in Yazd inne. In seinen Schriften zeigt sich klar seine Zugehörigkeit zur Sunna, allerdings nimmt er wiederholt Bezug auf die zwölf Imame und akzeptiert deren *wilāya* in Bezug auf religiöse Angelegenheiten. ʿAlī wird nicht als Kalif bezeichnet, sondern als *imām*, *wārīṭ* (Erbe) und *waṣī* (Bevollmächtigter) nach dem Tode Muḥammads titulierte.<sup>80</sup>

78 Cf. Claude Cahen: „Le problème du shīʿisme dans l'Asie Mineure turque préottomane.“ in *Le shīʿisme imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 115–129 (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 126. Er spricht von einer Schiitisierung des sunnitischen Islams. Interessant in Zusammenhang mit der Beschreibung dieses Phänomens bei modernen iranischen (schiitischen) Autoren ist der häufige Rückgriff auf das Konzept der *taqiyya*: Es habe sich eigentlich um Schiiten gehandelt, die jedoch nicht offen ihre religiöse Ausprägung hätten leben können, so der Grundtenor. Eine andere Möglichkeit der Grenzen oder auch fließenden Übergänge wird hier als „vom Sufismus zur gnostischen Schia und Zwölferschia“ genannt: Pir ʿAlilū Sahrūn, Ḥaidar ʿAlī und Mahdī Ġalīlī: „Bar-rasi-yi sāḥtār-i maḍhabī-yi silsilahā-yi Qarā Qūyūnlū (782–872 h.) va ʿĀq Qūyūnlū (780–908 h.): Az taṣavvuf tā taṣayyūʿi ʿirfānī va imāmī.“ *Faṣlnāma-yi taḥaṣṣuṣi-yi fiqh va tāriḥ-i tamaddun* 30 (1390 h. š. = 2011): 49–73.

79 So bereits bei Hamid Algar: „Some Observations on Religion in Safavid Persia.“ *Iranian Studies* 7, 1/2 (1974): 287–293, 290. So finden sich bspw. in den Werken Rūmīs lobende Passagen über al-Ḥasan und al-Ḥusain, daneben jedoch auch für die ersten drei Kalifen Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān: Ġalāl-ad-Dīn Rūmī: *Maṣnavī-yi maʿnavī*, hrsg. von Reynold Alleyne Nicholson (Teheran: Intiṣārāt-i Gulsār, 1384 h. š. = 2005), 161 f.

80 Ġāʿfariyān: *Siyāsāt va farhang-i rūzgār-i šafavī*, I, 28 f.

Die religiöse Stimmung bezüglich der sunnitischen Darstellung historischer Ereignisse – ohne Parteinahme – und der *ahl al-bait* kann stellvertretend herausgelesen werden bei Abū Sulaimān Banākātī (gest. 730/1329–30), einem Dichter am Hofe Ġāzān Ḥāns: Banākātī zählt sechs rechtgeleitete Kalifen, also neben den sunnitisch anerkannten zusätzlich noch die Prophetenenkel al-Ḥasan und al-Ḥusain.<sup>81</sup> Zudem nennt er die schiitischen Imame immer auch mit diesem Titel (*imām*), meint damit jedoch eine spirituelle und keine weltliche Führerschaft. Kritische Ereignisse wie der Beginn des Kalifats von ‘Utmān und dessen Auseinandersetzungen mit ‘Alī werden nur cursorisch behandelt.<sup>82</sup> Al-Ḥusain wird beschrieben als Märtyrer, ohne dass jedoch Yazīd oder die Umayyaden als gegnerische Partei angegriffen würden.<sup>83</sup> Gleichzeitig werden bei Banākātī auch mystische Neigungen offenbar. Sein Bruder, ein Sufi-*ṣaiḥ*, wird stets als *sayyid*<sup>84</sup> tituiert, und in seinem Werk finden sich mehrfach Erzählungen von Mystikern.<sup>85</sup>

Diese Unschärfe bei der Abgrenzung zwischen den Denominationen schlägt sich auch in überlieferten Streitgesprächen zwischen sunnitischen und schiitischen Gelehrten nieder.<sup>86</sup> Des Weiteren muss klar sein, dass die Bezeichnung ‘*alawī*, die sich in vielen Quellen findet, nicht nur die Abstammung von ‘Alī meinen muss, sondern auch ein Epitheton für Anhänger ‘Alis sein kann oder pejorativ für schiitische Tendenzen gebraucht wird.

Bezüglich des Verhältnisses von Sufismus und Schia ist ebenfalls keine klare Trennung möglich. Der schiitische Gelehrte Ḥaidar Āmulī nimmt in seiner Theologie eine innere Zusammengehörigkeit von Sufismus und Schia bis hin zur Gleichsetzung an.<sup>87</sup> Betont werden Konzepte und Ideen, die sowohl im schiitischen Islam als auch in mystischen Strömungen in ähnlicher Weise auftreten sollen. Dazu gehört etwa die Rückführung der Ordensgenealogie, die Bezüge zur Imamats- und Abstammungslehre der Schiiten aufweisen soll, ebenso wie der Umgang mit esoterischem Wissen.

---

**81** Abū Sulaimān Dāvūd b. Abī l-Faḍl Muḥammad Banākātī: *Tārīḥ-i Banākātī. Rauḏat ūli-l-albāb fi ma‘rifat at-tavārīḥ*, 2. Aufl., hrsg. von Ġa‘far Ši‘ār (Teheran: Anḡuman-i āṣār va mafāḥir-i farhangī, 1378 h. š. = 1999), 101.

**82** Ebd., 95.

**83** Ebd., 104.

**84** Ebd., 146.

**85** Ebd., 146.

**86** Zur Korrespondenz, in denen religiöse Fragen verhandelt wurden cf. Valī-Qulī b. Dāvūd-Qulī Šāmlū: *Qīṣaṣ al-ḥāqānī*. 2 Bände, hrsg. von Ḥasan Sādāt Nāširī (Teheran: Sāzmān-i čāp va intīšārāt-i vizārat-i farhang va iršād-i Islāmī, 1371–1374 h. š. = 1991–1995), I, 140–161.

**87** Peter Antes: *Zur Theologie der Schi‘a. eine Untersuchung des Ġāmi‘ al-asrār wa-manba‘ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī*. Islamkundliche Untersuchungen (Freiburg (i.Br.): Schwarz, 1971), 13.

On pourrait dire que l'ésotérisme ou la gnose islamique s'est cristallisée dans la forme du soufisme dans le monde sunnite, tandis qu'il a fécondé toute la structure du shi'isme, surtout pendant les premiers siècles de l'ère islamique.<sup>88</sup>

Überschneidungen in den Aussagen von schiitischen und mystischen Autoren führten schließlich zur Auffassung von Henri Corbin und anderen, diese Strömungen seien im Grunde wesenseins und die Schia lediglich die exoterische Form der islamischen Mystik.<sup>89</sup>

Nasr geht sogar noch weiter und stellt die Schia als Grundlage des Sufismus dar:

Du point de vue shi'ite, le shi'isme est à l'origine de ce qu'on appellera plus tard le soufisme.<sup>90</sup>

Wegweisend und bis heute insbesondere in der persischsprachigen Forschung zur religiösen Landschaft Irans breit rezipiert ist aš-Šaibī. Er geht zwar nicht von einer gemeinsamen Basis des Sufismus und der Schia aus, spricht jedoch von größtmöglicher Nähe der beiden Systeme, die über Ideen des *ḡuluww* (cf. Ausführungen ab S. 51) und ausdrücklich nicht über die offizielle Schia entstehe und so zur zeitweiligen Verschmelzung führe. Diese radikalen, eigentlich marginalen Ideen hätten die Verbindung zur Mystik hergestellt und seien durch gesellschaftspolitische Ereignisse noch gefördert worden. Laut aš-Šaibī lässt sich daher die Schia unterteilen in eine Zeit von der Formierung bis zum Fall Bagdads und der mongolischen Eroberung, in der die Schia maßgeblich den Sufismus beeinflusste. Darauf folgte bis zum Beginn der ṣafavidischen Herrschaft die Zeit, in der die Schia versuchte, sich dem Sufismus anzunähern, und schließlich die Zeit der ṣafavidischen Herrschaft, in der dank des Instrumentes der Schia eine mystische Bewegung zum ersten Mal politisiert worden wäre.<sup>91</sup>

**88** Seyyed Hossein Nasr: «Le shi'isme et le soufisme.» in *Le shi'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6 – 9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 215–233 (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 216.

**89** Stellvertretend für Corbins Arbeiten sei hier verwiesen auf den Tenor seiner Studie Henry Corbin: *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2. Aufl. *Le soleil dans le cœur* 4 (Paris: Éditions Présence, 1971). Eine ähnliche Auffassung vertritt Seyyed Hossein Nasr in seinen Arbeiten.

**90** Seyyed Hossein Nasr: „Le shi'isme et le soufisme.“ in *Le shi'isme imâmite*, 217.

**91** So das zugrundeliegende Argumentarium bspw. in Kâmil Muṣṭafâ aš-Šaibî: *Al-Fikr aš-šî'î wa-n-naza'ât aš-šūfiyya ḥattâ maṭla' al-qarn at-tâni 'ašar al-ḥiğrî* (Bagdad: Maktabat an-nahḍa, 1386 A. H. = 1966); Kâmil Muṣṭafâ aš-Šaibî: *As-Sila bain at-tašawwuf wa-t-tašayyuf* (Kairo: Dâr al-ma'ârif, 1969).

Allerdings zieht aš-Šaibī nur wenige schiitische *fiqh*-Werke heran, um seine Darstellung zu stützen, und bleibt insgesamt eher vage. Den genannten Aussagen liegt meist ein phänomenologischer Zugang zum Sufismus zugrunde, weshalb die Thesen das Verhältnis von Sufismus und Schia nur verkürzt und unzureichend beschreiben können.

### 2.2.2 Mahdismus – Messianismus – Millenarismus – Chiliasmus

Wie sich im Folgenden bei der Darstellung religiöser Trends in Iran und Anatolien zeigen wird, sind neben der angesprochenen Verehrung ‘Alis das Konzept der schiitischen Mahdi-Erwartung und damit verbundene millenaristische und chiliastische Tendenzen prägend.

Die Bezeichnung *al-mahdī*, der Rechtgeleitete, kommt als Terminus nicht im Koran vor, sondern basiert hauptsächlich auf *aḥādīṭ* (Sg. *ḥadīṭ*).<sup>92</sup> Verbunden mit der Mahdi-Erwartung sind die Konzepte von Abwesenheit/Entrückung, *ḡaiba* und Wiederkehr, *rağ‘a*, bzw. Wiedererscheinen, *zuhūr*, sowie die Errichtung einer gerechten Ordnung.

Der elfte Imam der Schiiten, al-Ḥasan al-‘Askarī (gest. 260/873), hinterließ bei seinem Tod keinen Erben und stürzte die schiitische Gemeinschaft in eine Krise. Die Verwirrung bezüglich der Nachfolge (verschiedene Kandidaten wurden von unterschiedlichen Gruppen favorisiert, andere vertraten die Meinung, der verstorbene Imam selbst sei entrückt und werde wiederkehren) wurde schließlich im Laufe des 4./10. Jhdts. in der Auffassung kanalisiert, der elfte Imam habe einen Sohn namens Muḥammad hinterlassen, der aus Vorsicht, *taqiyya*, verborgen gehalten und nur von wenigen überhaupt gesehen worden sei.<sup>93</sup>

Auch das Konzept der Abwesenheit des Imams bzw. dessen Entrückung wurde erst nach und nach ausformuliert: Zu Beginn stand noch die Auffassung,

<sup>92</sup> Der Beginn der Mahdī-Vorstellung kann zurückgeführt werden auf die Zeit der sog. zweiten *fitna* (684–692), als Hoffnung auf einen Herrscher, der die Muslime in den vollkommenen Zustand des Frühisams führen sollte. Theologische Diskussionen führten dann zur Ausformulierung des Konzeptes eines *mahdī*. Eschatologische Züge in Verbindung mit der Mahdi-Erwartung traten in Zusammenhang mit dem Aufstand al-Muḥtār im Jahre 685 auf. Zu den Ursprüngen der Mahdi-Erwartung cf. Halm: *Die Schia*, 21–26. Zur Textgrundlage bezüglich der Mahdi-Erwartung cf. Mariella Ourghi: *Schiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 26 (Würzburg: Ergon, 2008); Dissertation Universität Freiburg i. Br., 2007, 29–37.

<sup>93</sup> an-Naubahṭī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā: *Fīraq aš-šī‘a*, 84; Sa‘d b. ‘Abdallāh al-Qummi: *Kitāb al-Maḡālāt wa-l-fīraq*, 2. Aufl., hrsg. von Muḥammad Ḡavād Maškūr. Maḡmū‘a-yi mirāṣ-i Īrān va Islām (s. l.: Markaz-i intiṣārāt-i ‘ilmī va farhangī, 1360 h. š. = 1982), 102.

dass die Erde ohne Anwesenheit des Imams keinen Bestand haben könne – eine Entrückung war also nicht vorgesehen. Erst die längere Abwesenheit des Imams über die Lebensspanne eines Menschen hinaus machte weitergehende Erklärungsversuche notwendig. Drängender war jedoch die Frage nach der Leitung der Gemeinde in der Abwesenheit des Imams: Waren dies zu Beginn noch wenig systematisierte Vermittler, *safīr*, oder Bevollmächtigte, *wakīl*, die den Willen des Imams kundtun sollten, wurde auch hier mit der Zeit eine Professionalisierung der Lehre notwendig.<sup>94</sup> Das Jahr 329/941 markiert das Jahr, in dem die Verborgenheit des Imams in eine Entrückung oder „große Verborgenheit“, *al-ḡaiba al-kubrā*, umgedeutet wurde.<sup>95</sup> Sein antizipiertes Wiedererscheinen ist mit dem Sieg der Schiiten über ihre Widersacher und der Errichtung einer irdischen Utopie verbunden. Im 6./12. Jhdt. folgten dann Argumentationen zur Erklärung der immer noch andauernden Abwesenheit des Imams. Seither wird diese mit der andauernden Tyrannei erklärt, die den Imam in die Verborgenheit gezwungen habe. In diesem Zusammenhang entsteht eine Frage, die im Folgenden noch bedeutsam werden wird: Wie haben sich die Schiiten, sowohl die Gläubigen als auch die Gelehrten, der Obrigkeit gegenüber zu verhalten? Sind sie angehalten, Gehorsam zu zeigen und dem Tyrannen, *ḡā'ir*, die geforderten Steuern zu entrichten? Ist es erlaubt, in Diensten der aus schiitischen Sicht nicht legitimierten Herrscher zu stehen? Und falls ja, unter welchen Umständen und welche Bedingungen sind daran geknüpft?<sup>96</sup>

Auf diese Fragen gibt es eine Reihe von divergierenden Antworten; einige Gelehrte gehen so weit, dass sie die Mitarbeit für den Herrscher zur Pflicht erheben, wenn dies der Herstellung von Gerechtigkeit dient. Dies gelingt durch einen Kniff: Der wahre Auftraggeber des Gläubigen wird mit dem Imam und nicht dem irdischen Herrscher gleichgesetzt, gerechtfertigt wird diese Position über einen Ausspruch, der dem sechsten Imam Ġa'far aṣ-Ṣādiq zugeschrieben wird: *Kaffārat al-'amal ma'a s-sultān qaḍā ḥawā'iḡ al-iḥwān* (Die Sühne für die Mitarbeit an der Regierung ist die Erfüllung der Bedürfnisse der Brüder.)<sup>97</sup>

Eine andere Frage ist die nach der legitimen Herrschaft: Ist jede Form der Herrschaft in Abwesenheit des Imams unrechtmäßig, oder kann prinzipiell auch in Abwesenheit des Imams eine rechtmäßige Herrschaftsform existieren? Die

<sup>94</sup> Halm: *Die Schia*, 41–44.

<sup>95</sup> Momen: *An Introduction to Shi'i Islam*, 164.

<sup>96</sup> Dazu wurden bereits ab dem 4./10. Jhdt. Traktate abgefasst, die nicht alle erhalten sind. Zur Abhandlung des Šarifen al-Murtaḍā cf. Wilferd Madelung: „A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fī 'l-'amal ma'a 'l-sultān*).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, 1 (1980): 18–31.

<sup>97</sup> Ebd., 25.

Befürworter der letzten Aussage betonen, dass eine rechtmäßige Herrschaft ausdrücklich durch den Imam autorisiert werden muss, um diesen Status zu erlangen. Es ist jedoch nicht eindeutig, wie diese Autorisation erfolgen soll und durch wen. Ebenso umstritten ist, ob jemand befugt ist, die Prärogativen des Imams in dessen Abwesenheit auszuüben und falls ja, wer dies sein könnte. Zu den Prärogativen des Imams gehören

- a) die Anwendung der koranisch festgelegten Leibesstrafen, *ḥadd* pl. *ḥudūd*,
- b) die Leitung des Freitagsgebets,
- c) die Erhebung von Steuern und
- d) der *ḡihād*.

Einige erklären diese alle für ausgesetzt während der Abwesenheit des Imams, *de facto* werden diese Aufgaben im Laufe der Zeit jedoch mehr und mehr von schiitischen Gelehrten oder Rechtsexperten übernommen, bis schließlich die Gelehrten als kollektive Stellvertreter des Imams (*nā'ib 'āmm*) gelten können.<sup>98</sup>

Überlegungen in Bezug auf den abwesenden Imam bezogen sich jedoch nicht nur auf praktische Fragen von Orthopraxie und Herrschaft. Einen zentralen Stellenwert nimmt die *mahdawiyya*, das Dogma der Verborgenheit und Wiederkehr des zwölften Imams, in der Zwölferschia ein. Dieses Warten auf die Wiederkunft des Mahdi erlebte in der hier betrachteten Zeit und Region eine Konjunktur, als eine ganze Reihe der Vorzeichen (*'alāmāt aẓ-ẓuhūr*), die das Erscheinen des Mahdi und damit auch die Befreiung aus jahrhundertelangem Leiden und Unterdrückung ankündigen,<sup>99</sup> eingetreten sein sollen. Diese Vorzeichen reichen von widernatürlichen Himmelserscheinungen und Naturkatastrophen bis zu sozialer und moralischer Anarchie:

Die nachmongolische Epoche in Iran, im Irak und in Ostanatolien ist gekennzeichnet durch politische Instabilität und unablässige Kriege der rivalisierenden Machthaber; bei den Eroberungszügen Timurs wurde ein großer Teil der iranischen Städte verwüstet. Eine übergeordnete religiöse Autorität konnte sich unter solchen Umständen ebensowenig etablieren wie eine stabile politische Macht; dagegen weckten das Chaos und das Elend Endzeitstimmungen und Hoffnungen auf das baldige Erscheinen der Rettergestalt, die die aus den Fugen geratene islamische Welt wieder in Ordnung bringen werde. Ungezügelt von irgendeiner religiösen Autorität brachen sich chiliastische Strömungen Bahn [...]. Es dauerte nicht lange, bis auch Prätendenten auftraten, die vorgaben, selber der wiedergekehrte zwölfte Imam oder dessen Reinkarnation zu sein; nicht selten vertraten sie eine Auffassung vom göttlichen

<sup>98</sup> Halm: *Die Schia*, 70.

<sup>99</sup> Abdulaziz Abdulhussein Sachedina: *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany: State University of New York Press, 1981), 173. Sachedina zitiert aus Muḥammad b. Ya'qūb b. Ishāq al-Kulainī *Kāfī al-uṣūl min al-kāfī*.



Wesen der Imame, die sie in den Augen der Imamiten als Extremisten oder Übertreiber (*ḡulāt*) erscheinen ließ.<sup>100</sup>

Allerdings sollte nicht vorschnell ein Kausalzusammenhang zwischen dem Aufkommen solcher Mahdi-Erwartungen und der „Krise“ infolge der mongolischen Eroberung angenommen werden:

Der ursächliche und direkte Zusammenhang zwischen Krisenzeiten und einer ebensolchen Bewegung ist jedoch zumeist nicht eindeutig auszumachen, zumal es sich kaum objektiv festlegen lässt, wann sich eine Gesellschaft in einer Krise befindet. Umso weniger werden sich die exakten Ursachen bestimmen lassen, die eben eine Mahdi- und nicht eine anders geartete Bewegung auslösen.<sup>101</sup>

Desaster oder soziale Krisen alleine sind als Erklärungsmodell für Aufkommen von Mahdi-Bewegung unzulänglich. Umbrüche sind inhärent in Gesellschaften, ebenso wie die ungleiche Verteilung materieller Güter. Ebenso wenig kann eine charismatische Führerfigur alleine eine solche Bewegung auslösen. Cole sieht den Auslöser für die Entstehung solcher Bewegungen vielmehr in einem Konflikt unter sozialen Gruppen oder mit der Machtelite.<sup>102</sup>

Eng verknüpft mit dem Konzept der *mahdawiyya* sind Konzepte von Apokalypsik, Chiliasmus und Eschatologie. Meist werden diese, ohne sie genauer zu unterscheiden, unter dem Begriff „Messianismus“ subsumiert.

Apokalyptiker rechnen mit einer transzendenten Ordnung, Messias-Anhänger hingegen warten auf eine diesseitige, charismatische Person. Es geht also primär um eine Unterscheidung von antizipiertem *Reich* und einer *Person*; diese kann in ihrer Abwesenheit vertreten werden durch Prediger, Botschafter oder Propheten. Chiliasmus bezeichnet die Erwartung eines irdischen Reiches ohne Ungerechtigkeit und Leiden. Erlöserfiguren können als integraler Bestandteil kollektiver Eschatologie gewertet werden.<sup>103</sup> Kippenberg fasst die Merkmale von Chiliasmus/Messianismus folgendermaßen zusammen:

(a) Unterschiede in *Konzeptionen*: Immanenz versus Transzendenz, Ordnung versus Person, Anwesenheit versus Abwesenheit des Erlösers, Reform versus Revolution; (b) die *Verschriftlichung* von Konzeptionen, die keineswegs überall geschehen ist und die bestimmbare Konsequenzen hat; (c) die prinzipiell unterschiedlichen Formen, die Gläubigen zu *aktivieren*:

<sup>100</sup> Halm: *Die Schia*, 98.

<sup>101</sup> Ourghi: *Schiiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*, 52.

<sup>102</sup> Juan R. I. Cole: „Millennialism in Modern Iranian History.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 282–311 (London: I. B. Tauris, 2002), 309.

<sup>103</sup> Cf. Henri Desroche: *The Sociology of Hope* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 88–97.

im kollektiven periodischen Ritual; mittels einer Ethik der Weltüberwindung, die dann für alle Gläubigen verbindlich ist oder aber, exemplarisch, nur für die Heiligen; in einer Bewegung.<sup>104</sup>

Unterscheidend lässt sich knapp definieren: Apokalyptik ist die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden, vollständigen Transformation der Welt und Messianismus das Warten auf das Erscheinen des göttlichen Retters.<sup>105</sup>

Das Vorhandensein des Messias oder des *mahdī*, führt zur Entstehung einer Bewegung, zu Angriffen auf Zentren der Macht und ist zunächst ein Schritt in Richtung unreflektierter Emotionalität, die nach und nach von reflektierten stabilisierten Zuständen abgelöst wird. Dadurch bedingt sich eine Verlaufskurve von Bewegungen.<sup>106</sup> Messianische Bewegungen leben von der Nähe zum Messias und müssen daher notwendigerweise scheitern, wenn der *mahdī* stirbt. Sie sind lediglich eine instabile Zwischenstation: „the messianic fact is faced less with a dilemma (to succeed or to fail) than with a destiny (to succeed and to fail)“<sup>107</sup>.

In der Anfangsphase kann jedoch gerade durch das Versprechen auf Erlangung einer neuen, perfekten Ordnung – oder zumindest deren Vorbereitung für die Nachkommen – auf verstärkte Attraktion bei Unterprivilegierten gesetzt werden, die sich einfach mobilisieren lassen. Kanalisiert in einer Bewegung führen Endzeitkonzepte zur Herausbildung von Ritualen und einer weltüberwindenden Ethik, teilweise mit unintendierten Folgen: Im vorliegenden Fall etwa werden die Šafaviden zur Dynastie. Das Oszillieren von Religion zu Politik und umgekehrt ist kennzeichnend für solche Bewegungen. Meist sind es Umsturzbewegungen, die als Radikalisierung und Emotionalisierung beginnen und in einer Institutionalisierung enden. Was die Šafaviden aus ähnlichen Fällen heraushebt, ist die Überführung der anfänglichen Bewegung in eine stabile Entwicklung: Die Gelehrten können die *mahdī*-Programmatik in ihrem Sinne uminterpretieren.

---

**104** Hans Gerhard Kippenberg: „Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus.“ in *HrwG*, II, 9–26, hier: 13.

**105** Saïd Amir Arjomand: „Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 106–125 (London: I. B. Tauris, 2002), 106; Saïd Amir Arjomand: „Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam: 610–750 CE.“ in *L'attente des temps nouveaux: Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Age au XXe siècle*, hrsg. von André Vauchez, 9–21 (Turnhout: Brepols, 2002), 9.

**106** Wilhelm E. Mühlmann und Alfons Michael Dauer: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Studien zur Soziologie der Revolution 1 (Berlin: Reimer, 1961), 275.

**107** Desroche: *The Sociology of Hope*, 112.

Das Aufkommen von Mahdi-Prätendenten ist ein generelles Muster religiöser Aktivitäten im vorliegenden Kontext.<sup>108</sup> Zentral für einen Mahdi-Prätendenten ist es, das Charisma zu erlangen, das dem zwölften Imam zugeschrieben wird. Spirituelle und politische Macht kommen dabei als natürliche Begleiterscheinung hinzu, schreibt dem Anwärter auf den Posten aber eine paradoxe Rolle zu „as one who is the gravest transgressor against accepted dogma while simultaneously being an embodiment of Shi'ism's greatest hope.“<sup>109</sup>

Neben dem Mahdismus spielt bei den Šafaviden wie auch den ihnen vorangegangenen religiösen Bewegungen ähnlichen Musters die zeitliche Vorstellung des Millenniums eine Rolle. Zur Unterscheidung von millenaristischen Bewegungen im Gegensatz zu anderen, auf zeitliche Dimensionen vernachlässigenden prophetischen Visionen oder Ideen gegründeten, ist die Definition Spencers hilfreich. Nach ihm handelt es sich dabei um ein

pattern of belief [that] [...] promised the possibility of a final world in which there would be ‚cosmos without chaos‘, a world of ‚making wonderful‘ without imperfections, an eternal peace beyond history, a changeless realm ruled by an unchallenged god.<sup>110</sup>

Davor steht zwingend die apokalyptische Auseinandersetzung zwischen zwei Kräften, nach der das Schlechte von der Erde getilgt wird. Bezeichnend für den Millenarismus ist die Erwartung des Bruchs mit der Gegenwart und die kollektive Erlösung im Diesseits jeweils zum Ende einer Zeitperiode von 1.000 Jahren. Solche Endzeitberechnungen gehen oftmals mit numerologischen Spekulationen einher.<sup>111</sup>

---

**108** Hodgson: *The Venture of Islam*, II, 493–500.

**109** Shahzad Bashir: „The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism.“ in *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, hrsg. von Linda S. Walbridge, 21–33 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 21.

**110** Die Definition Spencers bezieht sich auf China im 19. Jhdt., lässt sich jedoch auf den vorliegenden Fall übertragen, da sie zugleich genügend allgemein und spezifisch ist. Jonathan Der-mot Spencer: *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York: Norton, 1996), xx.

**111** Saïd Amir Arjomand: „Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History.“ in *Imagining the End*, 106; Saïd Amir Arjomand: „Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam: 610–750 CE.“ in *L'attente des temps nouveaux*, 9.

### 2.2.3 Das Konzept des *ḡuluww*

Die eben beschriebene Verwischung von Grenzen zwischen den einzelnen Strömungen und religiösen Bewegungen und die gleichzeitig stattfindende Intensivierung einzelner Aspekte wird in der zeitgenössischen muslimischen Literatur mit dem Begriff *ḡuluww* bezeichnet, der – losgelöst von seinen pejorativen Zuschreibungen und aufgrund der Problematik der vorangegangenen Begrifflichkeiten – auch in der vorliegenden Arbeit Anwendung finden wird, um damit eine distinkte Form von Religiosität zu bezeichnen, die bestimmte Konzepte enthält, sich jedoch eindeutigen Zuordnungen wie „sunnitisch“ oder „schiitisch“ entzieht.

Der Terminus *ḡulāt*, Sg. *ḡālī* vom arabischen *ḡ-l-w* (Verb *ḡalā*, Verbalnomen *ḡuluww*), bedeutet wörtlich „das Maß, die gebührenden Grenzen überschreiten, zu weit gehen, übertreiben“<sup>112</sup> und bezeichnet diejenigen, welche *ḡuluww* betreiben. Eine adäquate deutsche Übersetzung wäre also eher „Übertreiber“ bzw. „Übertreibergruppen“ als „Extremist“ o. Ä. *Ḡuluww* bzw. *ḡulāt* ist ein polemischer Begriff, der sich in der Häresiographie der frühen Schia etabliert hatte und später auch von sunnitischen Häresiographen übernommen wurde,<sup>113</sup> um gewisse Praktiken zu delegitimieren, wie etwa Anthropotropie in Form von übertriebener Verehrung der Imame, bei der diesen göttliche Qualitäten zugeschrieben wurden.<sup>114</sup> Die Apotheose ‘Alis wurde dann zu einem Eckpfeiler des religiösen Sys-

---

**112** Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-deutsch*, 5. Aufl. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1985), s. r. *ḡ-l-w*. Ähnlich auch bei Edward William Lane: *An Arabic-English Lexicon. Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources, Comprising a Very Large Collection of Words and Significations Omitted in the Ḳāmoos, with Supplements to Its Abridged and Defective Explanations, Ample Grammatical and Critical Comments, and Examples in Prose and Verse* (London: Williams and Norgate, 1863–1893), s. r. *ḡ-l-w*, wo „excessive, immoderate, beyond measure“ als Qualität von *ḡuluww* genannt werden. Für den Eintrag *ḡālīn* gibt er an: „Acting or behaving, with forced hardness, or strictness, or rigour, in religion, so that he exceeds the proper, due, or common, limit“ und „an extravagant zealot of the class of innovators“. Grundlegend zum Terminus *ḡulāt* cf. Sean W. Anthony: „Ghulāt (extremist Shi‘is).“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. (Leiden: Brill, 2016–).

**113** Ausführlich dargelegt bei Wadād al-Qāḏī: „The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaisāniyya.“ in *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August 1974*, hrsg. von Albert Dietrich, 295–319, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Folge 3 98 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976).

**114** Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl al-Aṣ‘arī: *Kitāb Maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥṭilāf al-muṣallīn. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, 3. Aufl., hrsg. von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 1 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 5; ‘Abd al-Qāḥir al-Baḡdādī: *Al-Farq bain al-firaq*, hrsg. von Muḥyi ad-Dīn ‘Abd al-Ḥamid (Kairo: Matba‘a al-madani, s. d.), 23; ‘Alī b. Aḥmad Ibn Ḥazm: *Kitāb al-faṣl fī l-mīlāl wa-l-ahwā’ wa-n-niḥāl*. 5 Bände (Kairo: Mu‘assasa al-Ḥanḡī, 1321 A. H. =

tems der *ḡulāt*.<sup>115</sup> Des weiteren wurden Konzepte wie der Glaube an *ḥulūl*, i. e. die Inkarnation Gottes in menschlicher Form<sup>116</sup> oder das anders akzentuierte Konzept des *tanāsuh*, Metempsychose,<sup>117</sup> was zugleich die Leugnung der körperlichen Auferstehung, *ma'ād*, impliziert und mit Weltentstehungs- und Erlösungsmythen verbunden wird, subsumiert. Hinzu kam die häufig spirituelle Deutung des islamischen Gesetzes, was in *ibāḥa* (Antinomismus) resultierte.

Es geht in erster Linie um extreme oder unorthodoxe Ansichten zur Natur der Vermittler zwischen Mensch und Gott. Dabei sind dies aus schiitischer Sicht insbesondere die Apotheose der Imame, für die Sunna die Erhebung eines *walī*, Derwisches oder *ṣaiḥs* in den Status eines gottgleichen Heiligen. Bezeichnend für die *ḡulāt* ist auch die eschatologische Auffassung von der unmittelbaren Etablierung einer Utopie auf Erden. Es ist, zumindest in einigen Ausprägungen, keine weitere Existenz nach dem Tod nötig, sondern das Paradies kann bereits im Hier und Jetzt realisiert werden. Dies bedingt eine zyklische Auffassung von Zeit und historischen Ereignissen im Lichte dieser Bemühungen um die Errichtung einer Utopie. Es gibt keinen linearen Zusammenhang zwischen Anfang und Ende von Geschichte, sondern diese spielt sich in sukzessiven Zyklen ab, die stets ineinander übergehen. Jeder Gläubige kann Materie transzendieren und im irdischen Dasein Zugang zum Göttlichen erhalten, ohne dafür eine körperliche Auferstehung mit einem vorangegangenen Jüngsten Gericht zu benötigen.

Je nach Sichtweise des jeweiligen Autors konnte die Bezeichnung für eine Vielzahl von Andersdenkenden verwendet werden.<sup>118</sup> Es handelt sich beim Be-

---

1903), II, 114 f; Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm aš-Šahrastānī: *Kitāb al-Milāl wa-n-niḥāl*. 5 Bände (Kairo: Mu'assasa al-Ḥanḡī, 1321 A. H. = 1903), II, 10f. Aš-Šaibī sieht das Phänomen des *ḡuluww* als natürliche Folge jeder Entwicklung, da die Menschen schon immer ihre Könige und Helden deifiziert hätten: aš-Šaibī: *As-Sila bain at-taṣawwuf wa-t-taṣayyū'*, 121.

115 Matti Moosa: *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Contemporary Issues in the Middle East (New York: Syracuse University Press, 1988), 13.

116 Ursprünglich bezog sich die Vorstellung von *ḥulūl* lediglich auf die Imame und deren Göttlichkeit, wurde später jedoch auch auf andere ausgewählte Personen ausgedehnt. Cf. Heinz Halm: *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Die Bibliothek des Morgenlandes (Zürich: Artemis, 1982), 132.

117 Ideen von Reinkarnation finden sich in buddhistischen und manichäischen Kontexten und werden wohl von wandernden Sufis auch nach Iran und Anatolien gebracht. Von der Idee der Reinkarnation zur Übersetzung einer göttlichen Inbesitznahme des Menschen in der Person des *mahdī* war es von da nur ein kleiner Schritt. Die Transmigration der Seele muss nicht notwendigerweise in Gestalt eines Menschen erfolgen, sondern kann auch auf Tiere oder Engel erweitert werden.

118 Eine Zusammenstellung zur Literatur gegen die „Übertreiber“ findet sich bei Wadād al-Qāḏī: „The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaisāniyya.“ in *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August*

griffsfeld des *ḡuluww* also um einen Begriff mit einer Karriere und Kontinuität in der islamischen Geschichte, der im wissenschaftlichen Gebrauch durchaus problematisch ist, und dessen Form und Ausprägung nicht homogen ist. In Kenntnis seiner zeitlichen Veränderlichkeit und dieser Problemlage wird der Begriff hier dennoch als heuristische Bezeichnung gebraucht.

Religionshistorische Bedeutung erlangen die als *ḡuluww* qualifizierten Glaubenssysteme durch ihre Rolle bei der (Trans-)formation islamischer Identitäten. Sie stellen einen Speicher für verschiedene Traditionen dar, die durch den Islam marginalisiert oder als häretisch ausgeklammert wurden, und weisen religiöse Kontinuitäten auf, die in der Einschätzung von Anhängern eines (von ihnen selbst so verstandenen) islamischen „Mainstreams“ über das herkömmliche Glaubenssystem des Islams hinausgehen. Die Anwendung auf religiöse Strömungen des nachmongolischen Iran und Anatoliens birgt jedoch die Gefahr einer anachronistischen Marginalisierung, die in dieser Form bei den Zeitgenossen nicht bestanden haben muss. Der Vorwurf des *ḡuluww* und der damit verbundene Versuch der Ausgrenzung bestimmter Praktiken können Ausdruck einer Bedrohung der eigenen Identität sein. Zugleich suggeriert der Terminus eine Dichotomie zwischen *Mainstream* und *Randerscheinungen*, ähnlich wie bei der Trennung in *Orthodoxie/Heterodoxie*, wobei zu dieser Zeit keinesfalls ein *Mainstream* feststand und viele religiöse Ausprägungen, auch die *ḡulāt*, sich potentiell zum *Mainstream* entwickeln konnten. *Ḡuluww* kann also als Kennzeichnung einer bestimmten Intensivierung verwendet werden, stellt jedoch keine Abgrenzung zu einer „Normalität“ oder „Orthodoxie“ dar.

## 2.3 Religiöse Trends in Iran und Anatolien: Orden als neue Sozialformen im religiösen Feld

In der politisch fragmentierten Landschaft Irans und Anatoliens stiegen ab dem 7./13. Jhdt. verschiedene charismatische Führer auf, die millenaristische Erwartungen manipulierten und kanalisierten. Sie rekurrten dabei auf Konzepte chiliastischer Erwartungen, die sich um die Person des Mahdi zentrierten, bedienten sich jedoch häufig auch der Lehre des *tanāsūḥ*, der gemäß 'Alī, die Imame und andere autoritätsstiftende Personen in einer konstanten Situation der Re-

---

1974, 316. Die *ḡulāt* ihrerseits schmähten ihre Gegner als *muqaṣṣira*, Verkürzer, da sie den Imamen die ihnen zustehende Verehrung vorenthalten würden.

inkarnation waren, auf die direkt zugegriffen werden konnte.<sup>119</sup> Die durch die Mongolen ausgelöste Flüchtlingskrise führte zur Wanderung von Ideen und zur Entstehung einer regelrechten „ḥurāsānischen Diaspora“ in Anatolien, sodass geographische Nähe viel weiter gefasst werden muss, als auf den ersten Blick einleuchtend erscheint.<sup>120</sup> Formell lassen sich die Bewegungen meist so charakterisieren, dass sie organisiert sind wie sufische Orden<sup>121</sup>, theologisch jedoch in die Nähe der *ḡulāt* zu rücken sind und in Bezug auf ihre Führerschaft und Aktivitäten chiliastische oder millenaristische Züge tragen.<sup>122</sup> Auffallend ist, dass diese Gruppierungen ähnlich operieren wie schon die frühen umayyadisch-kūfischen Bewegungen. Neben der Verwischung von Grenzen zwischen schiitischen

---

**119** Ähnlich formuliert dies auch Mélikoff, die unter einem dünnen Furnier von Sufismus oder Schia konsequent bei allen populären religiösen Strömungen den Glauben an Reinkarnation in einer Vielzahl von Formen sieht: Irène Mélikoff: „L’Islam hétérodoxe en Anatolie: Non-conformisme – syncrétisme – gnose.“ in *Sur les traces du soufisme turc: Recherches sur l’Islam populaire en Anatolie*, hrsg. von Irène Mélikoff, 67–78, *Analecta isisiana* 3 (Istanbul: Isis, 1992); [Reprint; Aufsatz erschien erstmals in *Turcica* 14 (1982), 142–154.], 64 f.

**120** Green: *Sufism*, 109.

**121** Zur Organisation der mystischen Orden cf. Carl William Ernst und Bruce B. Lawrence: „What Is a Sufi Order?“ in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, hrsg. von Lloyd V. J. Ridgeon. 4 Bände, 231–249, *Critical Concepts in Islamic Studies* (London: Routledge, 2008).

**122** Selbstverständlich gibt es auch rein sunnitische Orden, wie den der Naqšbandiyya, der auf den Namensgeber Bahā’ ad-Dīn Naqšband (718–791/1318–1391) zurückgeht und erst in Transoxanien, dann auch in Ḥurāsān beheimatet war. Ein bekanntes Mitglied des Ordens war der Dichter Ġāmī. Das Argumentarium der Arbeit betrifft jedoch in erster Linie die millenaristischen, chiliastischen Bewegungen, die als Vorläufer und Schwesterorganisationen der Šafaviyya begriffen werden, weshalb die Darstellung auf diese beschränkt bleibt. Ausführlicher zur Naqšbandiyya cf. Green: *Sufism*, 90 f.; ‘Abd al-Ḥusain Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar tašavvuf-i Īrān* (Teheran: Mu’assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1366 h. š. = 1987), 206–214. Zu religiösen und sozialen Bewegungen in Iran allgemein cf. Biancamaria Scarcia Amoretti: „Religion in the Timurid and Safavid Periods.“ in *The Timurid and Safavid Periods*, hrsg. von Peter Jackson und Laurence Lockhart, 610–655, *The Cambridge History of Iran* 6 (Cambridge, 1986); Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*; Shahzad Bashir: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis. Makers of the Muslim World* (Oxford: Oneworld, 2005); Shahzad Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakshīya Between Medieval and Modern Islam* (Columbia (SC): University of South Carolina Press, 2003); Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 21–30; Aḥmad Kasravī: *Tārīḫ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān* (Teheran: Mu’assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1330 h. š. = 1951); Michel M. Mazzaoui: „Musha’sha’iyan: A Fifteenth-Century Shi’i Movement in Khūzistān and Southern Iraq.“ *Folia Orientalia* 22 (1981–1984): 139–162; Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*; Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī: *Sufism and Shi’ism* (Surbiton: Laam, 1991); John Masson Smith: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*. Publications in Near and Middle East Studies 11 (Den Haag, Paris: Mouton, 1970).



und sunnitischen Lehren finden sich klar bedeutende Elemente des Gedankenguts aus den kūfischen *ghulāt*.<sup>123</sup>

Sufism, by admitting the possibility of immediate contact with God, provided a fertile ground for the growth of undisciplined religiosity, and heightened the receptivity to apocalyptic and ‘exaggerated’ claims to mahdihood and *ḥulūl* (incarnation), similar to those found in the history of Shi’ism but anathematized as *ghuluww* (‘extremism’) by its guardians, the ‘*ulamā*’. Aberrant religious groups manifesting religious extremism especially concentrated in a region comprising northwestern Iran and Anatolia which had experienced a massive influx of Turkman nomadic tribes as a result of the displacement caused by the Mongol invasion and the earlier Saljūq tribal policy. The islamization of these Turkman tribes was most superficial, and Central Asiatic shamanistic elements remained prominent in their religion. The veneration of ‘Ali as a godhead became widespread, and Shi’ite elements were superimposed on the veneer of Sunni Islam.<sup>124</sup>

Üblicherweise wird das Aufkommen nachfolgend behandelte Bewegungen in der Forschungsliteratur auf die Instabilität der mongolischen Ära von den 650/1250er Jahren bis 906/1500 zurückgeführt: Schwierige wirtschaftlich-soziale Verhältnisse, Dislozierung und Störung des normalen Lebens, die politische Instabilität, der Ausbruch von Epidemien und ein „psychologischer Schock“,<sup>125</sup> nun unter nicht-muslimischer Herrschaft zu stehen, hätten den idealen Nährboden für Endzeitgedanken und das Erstarken des „Volksislams“ geboten. Hinzugekommen sei auch eine Trennung zwischen den turko-mongolischen Eliten und der indigenen iranischen Bevölkerung, selbst nachdem die Herrscher den Islam angenommen hätten. Insbesondere die Streitigkeiten unter den Lokaldynastien, die auf die mongolische Eroberung folgten, werden als Gründe aufgeführt. So ist denn auch der Tenor des Werkes von Roemer entsprechend, wenn er von einem Verfall der orthodoxen Theologie unter den Mongolen spricht, der die Entwicklung des Volksislams begünstigt habe.<sup>126</sup> Zusammenfassend hätten also chaotische Verhältnisse zur Entstehung von teilweise militanten, messianischen Bewegungen mit Mitgliedern unter Handwerkern, Händlern, Stammesangehörigen und der Landbevölkerung geführt. Religiöse Führer, die das Kommen der Regierung der

**123** William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 177–195, Islamic History and Civilization 105 (Leiden, Boston: Brill, 2013), 177.

**124** Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 67.

**125** William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity*, 178.

**126** Hans Robert Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750*. Beiruter Texte und Studien 40 (Würzburg: Ergon, 2003 [1989]), passim.



Gerechten, Gerechtigkeit und den wahren Glauben propagierten, fanden Zulauf. Ihre charismatische Mission wurde oft unterstützt durch ihren Anspruch auf spezielles Wissen, magische Kräfte und einen erhabenen spirituellen Status.

Einige der im folgenden vorgestellten Gruppen hatten beträchtlichen gesellschaftlichen Einfluss oder beherrschten gar Gebiete als Lokalherrscher. Auch wenn politische Erwägungen eine Rolle gespielt haben mögen, so soll hier doch die religiöse Ausprägung im Vordergrund der Untersuchung stehen. Einige der Grundgedanken dieser neuen Bewegungen können mit den kufischen *ḡulāt* assoziiert werden: einmal die Vorstellung der Kontinuität der Prophetie nach Muḥammads Tod, dann die allegorische Interpretation des Korans und der religiösen Normen, außerdem der „magische“ Gebrauch des esoterischen Wissens, *bāṭin*, religiöser Elitismus, Gewalt gegenüber Gegnern, Vorstellungen von der Transmigration der Seele (*tanāsuh*) und sukzessive Inkarnationen oder Manifestationen von Gott.<sup>127</sup>

Auch wenn nicht alle diese Aspekte bei allen Gruppierungen zu finden sind, spielten die kufischen *ḡulāt* doch eine Rolle bei der Gründung. Die Weitergabe der Ideen über mündliche Traditionen und Kommunikation unterstreicht noch deren Bedeutung, wenn auch unklar bleibt, wie diese Weitergabe genau vonstattenging. Denkbar ist eine Migration der Ideen durch die Qarmaṭen in Südirak und Bahrain oder sogar die Ismāʿīliten, insbesondere die Nizāri-Bewegung. Diese Vorstellung geht jedoch von einem gemeinsamen Glauben einer Gruppe aus, der sich bei den Schülern und Nachfolgern des Gründers einer Bewegung durchaus von dessen Lehren und Auffassungen unterscheiden konnte.<sup>128</sup> Es zeigt sich bei den neu entstehenden Gruppen der allgemeine Trend, dass mystische und zwölferschiiitische Ideen in Verbindung mit ismāʿilitischen und *ḡulāt*-schiiitischen Motiven aufgenommen und zu einer neuen Lehre geformt werden, was als Ausdruck der sozio-intellektuellen Strömungen der Zeit gelten kann.<sup>129</sup>

**127** William F. Tucker: *Mahdis and Millenarians. Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008), 109.

**128** William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmén Iran.“ in *Unity in Diversity*, 180.

**129** Shahzad Bashir: „Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 168–184 (London: I. B. Tauris, 2002), 171. Mazzaoui ordnet diese religiösen Strömungen so ein: „... there appears to have been an attempt made on the part of ‚high Šiʿism‘ to appeal to forms that can definitely be described as heretical.“ Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*, 66.

### 2.3.1 Sarbadārān

Die Dynastie der Sarbadāriyyā<sup>130</sup> hatte ab ca. 741/1340 als selbständiges politisches Gebilde im nordöstlichen Ḥūrāsān von Damaḡān bis Ṭūs, Māzandarān und Gurgān ungefähr vierzig Jahre Bestand. In den Wirren nach dem Tod des ilḥānidischen Herrschers Abū Saʿīd und dem folgenden politischen Vakuum ließ ein gewisser ʿAbd ar-Razzāq, der als Begründer der Sarbadārān-Bewegung angesehen werden kann, einen Steuereintreiber ermorden und bemächtigte sich der Stadt Sabzavār in Ḥūrāsān.<sup>131</sup> Bald darauf wurde ʿAbd ar-Razzāq von seinem Bruder Masʿūd ermordet, der nun selbst die Führung der Sarbadārān in der Revolte gegen die Ilḥāne übernahm. Die zerstrittenen ilḥānidischen Emire setzten der Revolte nichts entgegen und die Sarbadārān ergriffen Partei für einen der Prätendenten, Tagaitimūr. Ein schiitischer Scheich, Ḥasan Ḡūrī,<sup>132</sup> wurde 738/1338 zum Mitregenten und nominellen Meister von Masʿūd<sup>133</sup> erhoben.<sup>134</sup> Zuvor war dessen Vorgänger *šaiḥ* Ḥalifa getötet, seine Ermordung jedoch als Selbstmord dargestellt worden.<sup>135</sup> Durch seine Predigten hatte er den Antagonismus des ʿulamāʾ-Establishments herausgefordert.<sup>136</sup> Das Erscheinen dieses Predigers wird als Beginn der politischen Aktivität der Sarbadārān im frühen 8./14. Jhdt. angesehen.<sup>137</sup> Die schiitische Färbung der Sarbadārān trug ihnen die Sympathie der ansässigen Bevölkerung v. a. in den Dörfern ein.

**130** Wörtlich „Kopf am Galgen“. Dies soll auf die Maxime der Anhänger zurückgehen, die laut eigener Aussage für den Sieg der Gerechtigkeit kämpfen wollten und dafür in Kauf nahmen, am Galgen zu enden: Amīr Daulat Šāh Samarqandī: *Taḏkirat aš-šūʿarāʾ*, hrsg. von Muḥammad Ramazānī (Teheran: Padida, 1338 h. š. = 1959), 147.

**131** Kamāl ad-Dīn ʿAbd ar-Razzāq b. Iṣḥāq Samarqandī: *Maṭlaʿ-i saʿdaīn va maḡmaʿ-i baḥraīn*. 2 Bände, hrsg. von ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī. Zabān va farhang-i Īrān 74 (Teheran: Kitābhāna-yi Ṭahūrī, 1353 h. š. = 1974), I, 147; Muḥammad b. Ḥvāndšāh b. Maḥmūd Mirḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*. 7 Bände, hrsg. von ʿAbbās Parvīz (Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1338 h. š. = 1959), V, 605.

**132** Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 356 ff; Mirḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*, V, 624.

**133** Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 69; Smith: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*, 108–112.

**134** Smith: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*, 95–114.

**135** Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 359; Mirḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*, V, 605.

**136** William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity*, 181.

**137** Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 69–71; Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar tašavvuf-i Īrān*, 49–81.

Nachdem Ḥasan Ğūrī nach Nišāpūr gegangen war, entwickelte er dort militärische Tendenzen: Anhänger wurden nun in ein grünes Buch eingetragen, es gab militärische Parolen und systematische Rekrutierung sowie Kaderbildung.<sup>138</sup>

Die Sarbadārān hatten einen religiös ausgerichteten Flügel, die *šaiḥiyyān*, und einen militärischen. Aufgrund der fehlenden theologischen Grundlage sandte der letzte Sarbadār, ‘Alī Mu’ayyad, ein Einladungsschreiben an Muḥammad b. Makki al-‘Āmili al-Ġizzīnī, bekannt als „der erste Märtyrer“, *aš-šahīd al-awwal*, da er 786/1384 in Damaskus hingerichtet wurde. Al-‘Āmili konnte der Einladung nicht Folge leisten, da der ägyptische Sultan Barqūq ihn in Damaskus ins Gefängnis werfen ließ, er verfasste für die Sarbadārān in der Haft jedoch ein Buch namens *Al-Lum‘a ad-dimašqiyya fī fiqh al-imāmiyya* (Der Lichtblitz aus Damaskus: Die Rechtslehre der Imāmiyya), welches den *fiqh* der Schia behandelte.<sup>139</sup> Er erwähnt darin zum ersten Mal einen Stellvertreter des Imams, *nā’ib al-imām*; sein Werk hatte Einfluss auf die spätere theologische Entwicklung der ‘*ulamā*’ in Ġabal ‘Āmil.

Nach verschiedenen Aufständen und Auseinandersetzungen verlegten die Sarbadārān ihr Zentrum nach Sabzavār mit dem ohnehin schon schiitischen Zentrum Baihaq, wo sie die Unterstützung lokaler Herrscher erhielten. Politische Allianzen wurden durch Ḥasan Ğūrīs religiöse Legitimation ergänzt. Diese Verquickung von Politik und Religion wurde durch den Einbezug Ğūrīs in die Regierung noch verstärkt.<sup>140</sup> Der Emir von Ḥurāsān, Arġun Šāh, verfolgte den Aufstieg der Sarbadārān mit Argwohn. Ein Angriff gegen sie schlug jedoch fehl, und die Sarbadārān konnten ihren Einfluss bis nach Nišāpūr ausdehnen. Nach weiteren Erfolgen verlegten die Sarbadārān ihr Hauptquartier nach Mašhad, wo es aufgrund des schiitischen Schreins bereits viele Schiiten gab, wo sie jedoch auch Sympathisanten unter den Nicht-Schiiten finden konnten. Ein sunnitische Zentrum war hingegen Herat. Der dortige ġaznavidische Herrscher Mas‘ūd wandte sich gegen Ğūrī und ließ ihn töten, die Sarbadārān erlitten hohe Verluste.<sup>141</sup> In Folge dessen distanzierte sich der religiöse Flügel vom militärischen. Innere Spaltungen und Machtkämpfe um die Nachfolge Ğūrīs schwächten die Sarbadārān und machten es ihren Gegnern leicht, sie endgültig zu stürzen.

138 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 359.

139 Dieses Werk ist auch heute noch Bestandteil des Curriculums an schiitischen Ausbildungsstätten.

140 Zur Zusammenarbeit der beiden cf. Mirḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*, V, 609.

141 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 360; Mirḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*, V, 614.

Die Sarbadārān sollen auch jeden Morgen ein gesatteltes Pferd am Stadttor bereitgestellt haben, falls der erwartete Mahdi eintreffen sollte.<sup>142</sup> Dies zeigt die Bedeutung der unmittelbar erwarteten Erscheinung des Mahdi und der Vorstellung der Transformation der Welt, für die jeder Gläubige sich mit Waffen vorbereiten sollte.<sup>143</sup> Die Sarbadārān propagierten also Militanz und die Vorbereitung für eine Veränderung der unbefriedigenden Gegenwart mittels Gewalt.<sup>144</sup>

Auch wenn man argumentieren könnte, dass dieses *mahdī*-Konzept lediglich ein zwölferschiitisches oder moderat imāmitischen Glaubens sei, scheint es, dass die militärischen Vorbereitungen und der Aufruf zu Gewalt, um den Mahdi zu unterstützen, eher den Zügen vorangegangener kufischer *ḡulāt* ähnelt. Zudem wurde auch eine Art religiöser Elitismus betrieben, begünstigt durch den Aufruf zu Waffengewalt. Militärische Einheit und Schlagkraft erweisen sich als weitaus charakteristischer für millenaristische *ḡulāt*-Bewegungen denn für zwölferschiitische Strömungen, die doch überwiegend moderat und quietistisch auftraten.

Die Sarbadārān sollten beträchtlichen Einfluss auf das Gebiet, insbesondere die Marʿašīyya (cf. ab S. 73), sowie ähnliche Aufstände in Māzandarān und Gīlān haben.

### 2.3.2 Suhrawardiyya

Gegründet wurde diese Bewegung von Ẓiyāʾ ad-Dīn Abū n-Naǧīb ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbd Allāh al-Bakrī as-Suhrawardī (gest. 563/1168), der besonderes Interesse an der Idee des *ʿirfān*<sup>145</sup> von Ibn al-ʿArabī zeigte. Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī stammte aus der gleichnamigen Stadt westlich von Sulṭāniyya in der Ġibāl-Region. Genealogisch führte er sich zurück auf Abū Bakr. As-Suhrawardī studierte in Bagdad, wo er von einem Onkel in einen Sufi-Orden eingeführt wurde. Er begann,

---

**142** Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 366; Mīrḥvānd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*, V, 624. Zum (gesattelten) Pferd in der Religionsgeschichte Vorderasiens cf. Hans Gerhard Kippenberg: „Zu einem normativen Symbol Vorderasiens: Das gesattelte Pferd.“ *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* 1 (1982): 76–97.

**143** Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 70; Smith: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*, 56.

**144** Smith: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*, 146; Charles Peter Melville: „Sarbadārids.“ in *EF*.

**145** Wörtlich „Wissen“, gemeint ist damit eine islamische Theosophie. Cf. Gerhard Böwering: „ʿErfān.“ in *Elr*. Außerdem: Alexander D. Knysh: „*Irfaan* Revisited.“ *Middle East Journal* 46 (1992): 631–653; Edgard Blochet: „Études sur le gnosticisme musulman.“ *Rivista degli Studi Orientali* 2 (1908–9): 717–756; 3 (1910): 177–203; 4 (1911–12): 47–79; 5 (1913–14): 267–300; 6 (1914–15): 5–67.

sufische Lehren zu predigen und gründete einen Konvent mit angeschlossener *madrassa* am Tigris, wo er selbst auch *fiqh* und *ḥadīṭ* lehrte.<sup>146</sup> Abū n-Nağīb war Lehrer des ‘Ammār al-Bidlīsī, der wiederum der Lehrer des Nağm ad-Dīn al-Kubrā (cf. Kapitel 2.3.3 Kubrawiyya ab S. 61) war und des Šihāb ad-Dīn Abū Ḥafs ‘Umar as-Suhrawardī (gest. 632/1234), Autor der ‘*Awārif al-ma‘ārif* und eigentlicher Gründer der Suhrawardiyya.<sup>147</sup> Dieser berief sich auf die Ideen Abū n-Nağīb as-Suhrawardīs und dessen Werk *Ādāb al-murīdīn*. Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī selbst entwarf ein Bild des Sufismus auf Grundlage des Verhaltens, *adab*.

Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī richtete sich in seiner Lehre gegen den Pantheismus seines Zeitgenossen Muḥyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240), den dieser im Zusammenhang mit dem Sein, *wuğūd*, formuliert hatte: Grundlage ist eine Art kosmischer Monismus, der schließlich von persischen Sufis zusammengefasst wurde im *hama ūst*, alles ist er (i. e. Gott).<sup>148</sup> Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī war als Theologe am Hof des ‘abbāsīdischen Kalifen an-Nāšir li-Dīn Allāh (reg. 575 – 622/1180 – 1225) tätig, was zu seinem Ruhm und der Verbreitung seiner Lehren beitrug. Der Kalif propagierte maßgeblich die *futuwwa* und begründete selbst eine solche Gruppe. Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī unterstützte die Verbindung von Sufismus und *futuwwa*.<sup>149</sup> Der Orden der Suh-

**146** Florian Sobieroj: „al-Suhrawardī.“ in *EF*. Eine auszugsweise Übersetzung liegt vor: as-Suhrawardī, ‘Ziyā’ ad-Dīn Abū n-Nağīb: *Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū al-Nağīb al-Suhrawardī*, hrsg. von Menahem Milson. Harvard Middle Eastern Studies 17 (Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975).

**147** Angelika Hartmann: „al-Suhrawardī.“ in *EF*. Das noch heute gebrauchte Handbuch ‘*Awārif al-ma‘ārif* liegt in Übersetzung vor: as-Suhrawardī Šihāb ad-Dīn ‘Umar: *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar As-Suhrawardī (‘Awārif al-ma‘ārif)*, hrsg. von Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien 6 (Wiesbaden: Steiner, 1978).

**148** Zum Leben Ibn al-‘Arabīs cf. Claude Addas: *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ‘Arabī*. Golden Palm Series (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993). Zu den Lehren Ibn al-‘Arabīs cf. bspw. William C. Chittick: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989). Ibn al-‘Arabī wurde wahlweise bezeichnet als größter Meister, *aš-šaiḥ al-akbar*, oder von Gegnern als größter Ungläubiger, *aš-šaiḥ al-akfar*. Zu den Kritikern Ibn al-‘Arabīs cf. Alexander D. Knysh: *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. SUNY Series in Islam (Albany: State University of New York Press, 1999).

**149** Taeschner vermutet, Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī habe sich später von der *futuwwa* des Kalifen losgesagt und eine eigene Gruppe gebildet: Franz Taeschner: „Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die Futuwwa.“ *Oriens* 15 (1962): 277 – 280, 280. Zur Tätigkeit Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardīs am Kalifenhof cf. Erik S. Ohlander: *Sufism in an Age of Transition. ‘Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Islamic History and Civilization 71 (Leiden: Brill, 2008), 89 – 112.

rawardiyya breitete sich bis Syrien und Kleinasien sowie nach Indien aus, wo er noch heute existiert.

### 2.3.3 Kubrawiyya

Namensgebender Gründer der Kubrawiyya,<sup>150</sup> eines der bedeutendsten Orden der mongolischen Zeit in Zentralasien und Ḥurāsān, auf den sich eine Vielzahl anderer Orden berufen, war *šaiḥ* Abū l- Ğannāb Aḥmad b. ‘Umar Nağm ad-Dīn (gest. 617/1220).<sup>151</sup> Der Legende nach fiel er im Kampf während des Einfalls der Mongolen).<sup>152</sup> „Kubrā“ war der Spitzname Nağm ad-Dīns wegen seiner Polemik und Streitsucht. Dieser Ausdruck bezieht sich dabei auf das koranische *aṭ-ṭamma al-kubrā*, das große Unglück. Nağm ad-Dīn Kubrā begann, wie so viele andere, seine Karriere als *ḥadīṭ*- und *kalām*-Gelehrter und unternahm ausgedehnte Reisen, bei denen er in Ägypten mit dem Sufismus in Berührung kam und Schüler eines *šaiḥ* des Suhrawardī-Ordens wurde.<sup>153</sup> Ab 540/1145 erhielt er die Autorität und Erlaubnis, eigene Schüler zu haben und versammelte in Ḥ‘ārizm schnell eine große Schar um sich, darunter auch Gnostiker und Autoren zu Themen des Sufismus – daher auch sein Beiname *vali-turāš*, Macher von Heiligen.

Nağm ad-Dīn Kubrā ist der Verfasser von einigen kurzen Werken, vorrangig zu visionären Erlebnissen, in denen er die Bedeutung von Träumen und Visionen diskutiert.<sup>154</sup> Sein Werk lässt keine eindeutige Zuordnung zur Schia zu, auch wenn er Elemente der Verehrung der *ahl al-bait* kultivierte, was jedoch der šafi‘itischen Rechtsschule keineswegs widerspricht.<sup>155</sup> Einer der Nachfolger Nağm ad-Dīn Kubrās war ‘Alī Ḥamadānī (gest. 786/1385), der den Orden in Badaḥšān und Kaschmir einführte. Er bezeichnete sich selbst als „zweiten ‘Alī“, und auch wenn

150 Hamid Algar: „Kubrā.“ in *EF*.

151 Ma‘šūm ‘Alī-Šāh: *Ṭarā‘iq al-ḥaqā‘iq*. 3 Bände, hrsg. von Muḥammad Ğa‘far Maḥğūb (Teheran: s. n., 1339 – 1345 h. š. = 1960 – 1966), II, 153.

152 Zur Diskussion über seine Lebensdaten cf. Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustağū dar tašavvuf-i Īrān*, 83.

153 Ma‘šūm ‘Alī-Šāh: *Ṭarā‘iq al-ḥaqā‘iq*, I, 9 – 48.

154 Am bedeutendsten ist wohl Nağm ad-Dīn al-Kubrā: *Die Fawā‘ih al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, hrsg. von Fritz Meier. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 9 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1957). Weitere Abhandlungen sind *al-Uşūl al-‘ašara* und *Risālat al-ḥā‘if al-ḥā‘im min lawmat al-lā‘im*, enthalten in Aḥmad ibn Nağm ad-Dīn al-Kubrā: *Traités mineurs de Nağm al-Dīn Kubrā* (Le Caire: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1963).

155 Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustağū dar tašavvuf-i Īrān*, 88.

die Zweige des Ordens, die sich in Kaschmir auf ihn berufen, bis zum heutigen Tag sunnitisch sind, gab es andere Zweige, die später die Schia annahmen.<sup>156</sup> Sein Nachfolger Iṣḥāq al-Ḥuttalānī wurde um 826/1423 von Gesandten des timuridischen Herrschers Šāhruḥ ermordet, hatte vor seinem Tod jedoch Muḥammad Nūrbaḡš als seinen Nachfolger designiert, der auch von den meisten seiner Anhänger anerkannt wurde. Das entstehende Schisma resultierte in zwei Zweigen der Kubrawiyya, die beide schiitisch waren: die Nūrbaḡšiyya (cf. ab S. 63) und die Ḍahabiyya in Hamadān, die bis heute existiert, jedoch überwiegend von lokaler Bedeutung blieb.<sup>157</sup>

Eine der Säulen der Kubrawiyya ist *aṣl-i vilāyat*, d. i. die Anerkennung der Instanz der Führerschaft (*wilāya*)<sup>158</sup>. Diese Auffassung rückt den Orden in die Nähe des schiitischen Dogmas.<sup>159</sup> Nachfolgende Schüler<sup>160</sup> elaborieren diese In-

---

**156** Nūraddīn Ġaʿfar Badaḡšī: *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʿAlī-i Hamadānī (gestorben 1385). Die „Xulāṣat ul-manāqib“ des Maulānā Nūr ud-dīn Caʿfar-i Badaḡšī*, hrsg. von Johann Karl Teufel (Leiden: Brill, 1962); Dissertation Universität Basel.

**157** Cf. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 Bände. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 36, 1–4 und 45, 2 (Marburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1965–1981), I, 14–26. Zur Geschichte der Ḍahabiyya in ṣafavidischer Zeit cf. Ata Anzali: „The Emergence of the Ḍahabiyya in Safavid Iran.“ *Journal of Sufi Studies* 2, 2 (2013): 149–175. Allgemein zur Ḍahabiyya cf. Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar taṣavvuf-i Īrān*, 178.

**158** Das Konzept des *walī*, pl. *auliāʾ*, Freund Gottes oder Heiliger, wird oft auch in Bezug auf Mystiker generell gebraucht und kommt von der Wurzel *w-l-y*, nahe sein. Im Koran wird der Begriff in Bezug auf Gott gebraucht (Q 2, 257), das Konzept des außergewöhnlichen, gesegneten Menschen, der Gott nah ist, taucht erst im 2./8. Jhdt. auf. Muḥammad b. ʿAlī al-Ḥakīm at-Tirmidī: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidī. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde; ein Antwortschreiben nach Saraḡs; ein Antwortschreiben nach Rayy*. 2 Bände, hrsg. von Bernd Radtke. Bibliotheca Islamica 35 (Stuttgart: Steiner, 1992–1996), II, 68 f; Muḥammad b. ʿAlī al-Ḥakīm at-Tirmidī: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī*, hrsg. von Bernd Radtke und John O’Kane. Curzon Sufi Series (Richmond: Curzon Press, 1996); An Annotated Translation, 109 f; Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, II, 89 f.

**159** Immer noch maßgeblich, wenngleich heute die proto-schiitischen Elemente der frühen Kubrawiyya stärker betont werden: Marijan Molé: „Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l’hégire.“ *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961): 61–142. Außerdem Corbin: *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*, 95–148; Trimmingham: *The Sufi Orders in Islam*, 55–58.

**160** Der Rückbezug auf einen (angenommenen) Stifter bei gleichzeitiger Ausformulierung der Lehren durch dessen Schüler macht es nicht immer einfach, die Lehren eines Ordens eindeutig zuzuordnen. Die Kristallisation einer Tradition in einem „Orden“ sollte nicht als Universalisierung von Methoden und Lehren für alle Anhänger verstanden werden. Dies wird beispielsweise bei der Kubrawiyya deutlich, die sich in mehrere Zweige unterteilte. So war der Namensgeber des Ordens unzweifelhaft Sunnit und zeigte in seinen Werken auch keine Affinität zu den Lehren Ibn al-ʿArabīs, was sich unter seinen Nachfolgern ändern sollte.



stanz weiter, insbesondere Sa'd ad-Dīn Ḥamawīyya in seinem Werk *Al-Misbāḥ fi taṣawwuf*.<sup>161</sup>

### 2.3.4 Nūrbah̄šīyya

Die Nūrbah̄šīyya ist ein schiitischer Ableger des sufischen Kubrawīyya-Ordens.<sup>162</sup> Sayyid Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abdallāh Nūrbah̄š (gest. 869/1464) erhob 826/1423 den Anspruch, der wiedererschienene Mahdī zu sein. Nūrbah̄š war ein Schüler des Kubrawī-Meisters Ḥ'āḡa Ishāq Ḥuttalānī (gest. 827/1424), der ihm den Titel *nūrbah̄š*, Bringer des Lichts, verlieh und selbst wiederum ein Schüler des Sayyid 'Alī Hamadānī (gest. 786/1385) gewesen war. Der Mahdi-Anspruch Nūrbah̄š kam inmitten politisch schwieriger Umstände auf.<sup>163</sup> Er wurde inhaftiert vom timuridischen Herrscher Šāhruḥ; sein Meister Ḥuttalānī, der einen Aufstand anzetteln wollte, wurde gar hingerichtet.<sup>164</sup> Da Nūrbah̄š den Status eines *sayyid* hatte, wurde er wohl nicht hingerichtet, sondern lediglich ins Exil geschickt. Hier zeigt sich, dass der timuridische Herrscher durchaus nach religiösen Erwägungen handelte.<sup>165</sup> Nach seiner Freilassung ging Nūrbah̄š in den Süden und Südwesten Irans, später nach Kurdistan, wo er Münzen in seinem Namen prägen ließ. Wiederum inhaftiert im Gefängnis in Herat, musste er 839/1436 seine Lehren widerrufen. Er wurde freigelassen unter der Bedingung, keinen schwarzen Turban, das Zeichen seiner Abstammung von der Prophetenfamilie, mehr zu tragen, keinen Unterricht zu erteilen und keine Anhänger um sich zu scharen.<sup>166</sup> Der timuridische Sultan sah also in dieser Bewegung eine potentielle Bedrohung für seine Herrschaft. Nachdem Nūrbah̄š in Gilān starb, wurde seine Bewegung durch seine Anhänger und Nachkommen weitergeführt. Sie verbreitete sich bis nach Anato-

**161** Dieses Werk liegt vor in einer Edition von Naḡīb Māyil Haravī (Teheran 1362 h. š. = 1983).

**162** Hamid Algar: „Nūrbakhshīyya.“ in *EF*.

**163** Shahzad Bashir: „The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism.“ in *The Most Learned of the Shi'a*, 26; Devin DeWeese: „Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia.“ *Iranian Studies* 21, 1/2 (1988): 59–83. Bashir hat auch die umfassendste Studie zur Nūrbah̄šīyya vorgelegt: *Bashir: Messianic Hopes and Mystical Visions*.

**164** Die Anhänger Ḥuttalānīs, welche den messianischen Anspruch Nūrbah̄šs ablehnten, versammelten sich unter Sayyid 'Abd Allāh Barzišābādī (gest. 872/1468). Die Gruppe sollte bis in das 17. Jhdt. in Zentralasien, Teilen Irans und Indien Bestand haben. Cf. DeWeese, „Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia“.

**165** Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar taṣawvuf-i Īrān*, 184.

**166** Qāzī Nūr Allāh Šūštārī: *Maḡālīs al-mu'minīn*. 2 Bände, hrsg. von s. ed. (Teheran: Intiṣārāt islāmīyya, 1377 h. š. = 1998), II, 146.



lien und etablierte sich in Kaschmir.<sup>167</sup> Nach dem Tod des Gründers blieben die Aktivitäten des Ordens gemäßigt, wobei er eine bedeutende spirituelle Macht in Ḥurāsān darstellte. Die Söhne des Gründers bemühten sich um ein konfliktfreies Verhältnis zu den Herrschern, auch denen der Qarā Qoyunlu und wurden gar von Ḥusain Baiqara in Herat am Hofe empfangen.<sup>168</sup>

Die Nähe zur Schia lässt sich bei dieser Bewegung eindeutiger festmachen als bei der Kubrawiyya.<sup>169</sup> Die religiösen Ideen der Nūrbah̄šīyya sind ein Amalgam von zwölfschiitischen, sufischen und *ḡulāt*-Doktrinen, die ihrerseits unterschiedliche Ideen und Einflüsse aufgenommen haben. Die Abhandlungen des Gründers, die *Risāla al-hudā*, die Abhandlung über die Rechtleitung, wurden vermutlich einige Jahre vor seinem Tod verfasst.<sup>170</sup> Koran und *ḥadīṭ* dienen als Referenzen, aber auch klassische sufische Denker und Überlegungen zum Mahdi fließen mit ein. Außerdem wird argumentiert, weshalb Nūrbah̄š der Mahdi sei: Es wird ein *ḥadīṭ* aufgeführt, demzufolge der Name des Mahdi Muḥammad sein und er den Spitznamen Nūrbah̄š tragen werde. Des weiteren wird ein *ḥadīṭ* zitiert, laut dem der Mahdi, der im 9./15. Jhdt. erscheinen werde, seine Abstammung über al-Ḥusain auf die Prophetentochter Fāṭima zurückführe und er ein Muttermal im Gesicht habe. Der Mahdi werde jedoch eine iranische Mutter haben, um Araber und Iraner zu vereinen. Es breche mit seinem Wiedererscheinen eine neue islamische Ära ein, er werde die Welt erobern und überall Gerechtigkeit etablieren. Außerdem wird Nūrbah̄š als der größte Gelehrte seiner Zeit bezeichnet, der die Herrschaft der Ungläubigen, womit die Mongolen gemeint sind, beenden werde.<sup>171</sup>

Ein umfassendes religiöses Profil der Nūrbah̄šīyya lässt sich kaum erstellen, da es auch innerhalb der Gruppe verschiedene Strömungen gegeben zu haben

167 Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 49f., 161–243.

168 Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, 4. Allerdings blieben sie nicht lange dort, vermutlich da die *‘ulamā’* am Hof Sunniten waren, z. B. der Dichter ‘Abd ar-Raḥmān Ġāmī, ein Anhänger der Naqšbandiyya. Cf. Šūštārī: *Maḡālīs al-mu‘minīn*, II, 148f. Möglicherweise zeigt sich hier das gespannte Verhältnis des sunnitischen Establishments zu einer schiitischen Bewegung.

169 In Bezug auf die Kubrawiyya behauptet Zarrīnkūb, diese sei zwar sehr wohl schiitisch gewesen, habe jedoch *taqīyya* betrieben: Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar tašavvuf-i Īrān*, 183.

170 Folgende Werke der Nūrbah̄šīyya haben konstituierenden Stellenwert: Sayyid Muḥammad Nūrbah̄šs *Kašf al-ḥaqā‘iq* und seine *Risālat qadwat al-‘arīfin*; Scheich Šams ad-Dīn Muḥammad Lahīḡīs *Mafātīḥ al-iḡāz fī šarḥ gulšan-i rāz* sowie sein *Mašnavī-yi asrār aš-šuhūd*. Ausführlicher bei Ḥamid Ḥāḡīyanpūr und Akbar Ḥakīmīpūr: „Kārkardhā-yi iḡtimā‘ī-yi ṭarīqat-i Nūrbah̄šīyya az āḡāz tā ‘ašr-i šafavī.“ *Pažuhīšnāma-yi tārīḫ-i iḡtimā‘ī va iqtisādī* 1 (1391 h. š. = 2012): 25–46.

171 Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 68. Parallelen zu küfischen *ḡulāt* werden wiederum aufgezeigt bei Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 48, 59. Zur Lichtsymbolik bei der Nūrbah̄šīyya cf. Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 121. Zum Licht bei anderen Gruppen cf. Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 60.

scheint: So gab es einen Teil, der ganz klar antinomistische Tendenzen zeigte. Dies scheint aber nicht auf alle zuzutreffen.<sup>172</sup> Die antinomistische Gruppe war der Auffassung, dass religiöse Pflichten und Verbote allegorisch zu interpretieren seien und daher das exoterische rituelle Gesetz außer Kraft gesetzt werden könne.<sup>173</sup> Einige, aber wohl nicht alle Anhänger der Nürbaḥšīyya pflegten sich stets schwarz zu kleiden.<sup>174</sup> Lāhiḡī interpretiert die Wahl der Farbe schwarz als die Farbe der höchsten und letzten Stufe, die Mystiker erreichen können. Insgesamt gebe es sieben solcher Stufen, welche die Anhänger der Nürbaḥšīyya allesamt durchschritten hätten, sodass sie nun bereit seien, die Gesellschaft zu führen.<sup>175</sup>

Auch unter Šāh Ismā‘īl hatte die Nürbaḥšīyya weiterhin eine starke Position inne und genoss Ansehen in der Bevölkerung.<sup>176</sup> Viele ihrer Anhänger waren als Ärzte tätig und aufgrund ihres medizinischen Wissens beliebt. Šāh Ismā‘īl selbst war fünf Jahre bei šaiḡ Šams ad-Dīn Muḥammad Lāhiḡī, einem Anhänger der Nürbaḥšīyya im Unterricht. Insgesamt war die Nürbaḥšīyya so gut etabliert, dass sie wohl mit den nötigen finanziellen und militärischen Mitteln schon vor den Šafaviden eine schiitische Regierung hätte aufbauen können, so die Einschätzung von Ḥāḡīyanpūr und Ḥakīmīpūr.<sup>177</sup> Sicherlich hatte die Nürbaḥšīyya mit der Erziehung des ersten Machthabers der Šafaviden eine tragende Rolle bei der Schiitisierung Irans und war nicht lediglich Wegbereiter der Entwicklungen. Nach und nach wurde die Nürbaḥšīyya jedoch als zu starke Kraft wahrgenommen, die der jungen Herrschaft der Šafaviden gefährlich werden könnte. Zwar versuchte sie, unter Šāh Ṭahmāsb ihre gesellschaftliche Position noch zu stärken; dieser ließ dann jedoch Qavām ad-Dīn Nürbaḥš, den damaligen Führer der Nürbaḥšīyya, nach Qazvin bringen, wo er bis zu seinem Tode in Hausarrest verbringen muss-

172 Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 69.

173 Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 124.

174 Šūstārī: *Maḡālīs al-mu‘minīn*, II, 152f. schreibt, sie hätten wegen al-Ḥusain schwarze Kleidung getragen. Dies im Gegensatz zu den Anhängern der Ḥurūfiyya, die sich in weiß zu kleiden pflegten.

175 Cf. Šams ad-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā al-Lahīḡī an-Nürbaḥšī: *Maḡātīḡ al-iḡāz fī šarḡ gulšan-i rāz*, hrsg. von Ḡulām Riżā Kaivān Samī‘ī (Teheran: s. n., 1337 h. š. = 1958), 84 f. Mehr zur Kleidung findet sich im Artikel von Ḥāḡīyanpūr und Ḥakīmīpūr, „Kārkardhā-yi iḡtimā‘ī-yi ṭarīqat-i Nürbaḥšīyya az āḡāz tā ‘aṣr-i šafavī“. Zur Bedeutung von Farben und deren Entsprechung in den Stufen der mystischen Erkenntnis cf. Corbin: *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*.

176 Zur Nürbaḥšīyya unter den frühen Šafaviden cf. Shahzad Bashir: „After the Messiah: The Nurbakhshīyyah in Late Timurid and Early Safavid Times.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 295–313, Islamic History and Civilization 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003).

177 Cf. Ḥāḡīyanpūr und Ḥakīmīpūr, „Kārkardhā-yi iḡtimā‘ī-yi ṭarīqat-i Nürbaḥšīyya az āḡāz tā ‘aṣr-i šafavī“, 36.

te.<sup>178</sup> Seine Nachfolger handelten danach zurückhaltender, ihre Ideen verbreiteten sich v. a. über Gedichte weiter, die der Bruder des Qavām ad-Dīn verfasste. Unter Šāh ‘Abbās I. kam es nochmal zu einer bedeutenden Auseinandersetzung mit der Nūrbaḥšīyya und ihrem millenaristischen Konzept (cf. Das Millennium im šāfa-vidischen Iran ab S. 203).

### 2.3.5 Ni‘matullāhiyya

Besonders was die Ideen des *taṣawwuf* angeht, zeigt sich die Durchlässigkeit von Grenzen und Kommunikation über weiter Entfernungen in der Welt des Islams. Die Lehren Ibn al-‘Arabī, der aus Andalusien stammte, wurden in Ḥurāsān rezipiert, sodass es kaum möglich ist, von lokalen Lehren und Doktrinen zu sprechen. Ein Beispiel für diese Grenzüberschreitung ist die Ni‘matullāhiyya.

Šāh Ni‘matullāh Valī (gest. 834/1431) wurde in Aleppo geboren, hatte jedoch eine iranische Mutter. Er rezipierte die Lehren des Ibn al-‘Arabī, über den er auch ein Buch verfasste. Nach seinem Tod wurde für ihn in Mahān (Kermān) ein Mausoleum errichtet. Šāh Ni‘matullāh Valī soll am Hof von Šāhruḥ in Herat gewesen sein, bekam jedoch auch Zuwendungen von anderen Herrschern wie demjenigen des Dekkan in Indien. Er verfasste Lobesgedichte auf ‘Alī, schrieb jedoch auch, er sei kein Anhänger der *šāfi‘itischen* oder *ḥanafitischen* Rechtschule, sondern habe seine eigene Religion.<sup>179</sup> Eine der Stationen des Ni‘matullāh Valī war Ardabīl zur Zeit von *šaiḥ* Šadr ad-Dīn.

### 2.3.6 Ḥurūfiyya

Die Beziehung zwischen kufischen *ḡulāt* und mongolisch-türkmenischen religiösen Strömungen ist offensichtlich bei der Ḥurūfiyya, die gegen Ende des 8./14. Jhdts. im Nordwesten Irans von Faḡl Allāh Astarābādī (gest. 796/1394)<sup>180</sup> gegründet wurde.

<sup>178</sup> Ebd., 39.

<sup>179</sup> Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar taṣavvuf-i Īrān*, 189–222.

<sup>180</sup> Zum Leben Faḡlallāh Astarābādīs cf. Shahzad Bashir: „Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism.“ in *Imagining the End*, 171–175; Abdūlbāki Gölpınarlı: *Hurūfīlik metinleri kataloḡu*, 2. Aufl. Türk Tarih Kurumu yayınlarından seri 12 6 (Ankara: Türk tarih kurumu, 1989), 2–16; H. T. Norris: „The Hurufi Legacy of Fazlullah of Astarabad.“ in *The Heritage of Sufism*, hrsg. von Leonard Lewisohn.

Faḡl Allāh Astarābādī bekleidete das Amt des *qāḏī*, ein Posten, den er von seinem Vater geerbt hatte. Er gab seine Stelle auf, um als mystischer Sucher durch Nordiran, Šīrvān und Arabien zu reisen.<sup>181</sup> Seine religiöse Berufung erhielt er dabei nicht nur durch sein sufisches Leben, sondern auch durch eine Serie von Träumen zwischen ab den Jahren 775/1374.<sup>182</sup> Darüber hinaus deutete er auch Träume seiner Anhänger und wurde so bekannt.<sup>183</sup> Nach eigener Aussage hatte er sein mystisches Berufungserlebnis im Alter von vierzig Jahren in Tabriz. Er begab sich daraufhin nach Isfahan, wo ihm um 788/1386 ein sterbender Derwisch sagte, es sei nun an der Zeit, die göttliche Macht zu offenbaren, die Zeit des Erscheinens, *zuhūr*, sei angebrochen. Faḡl Allāh Astarābādī begann öffentlich zu predigen und verfasste sein Werk *Ġāvidān-nāma*, das Buch der Ewigkeit,<sup>184</sup> worin er eine Reihe von esoterischen und komplexen Glaubensgrundsätzen artikulierte, die das Zentrum der Ḥurūfiyya formen sollten, die nach einem der Schlüsselemente dieser Lehre benannt wurde. 796/1394 wurde Faḡl Allāh Astarābādī durch den Gouverneur von Šamāḥa in Aserbajdschan hingerichtet. Seine Lehre verbreitete sich auch nach seinem Tode weiter, v. a. in Iran und auf osmanischem Gebiet.<sup>185</sup>

Eine Gesamtdarstellung der Ḥurūfiyya wäre äußerst komplex, zumal Lehrgrundsätze sich immer wieder wandelten.<sup>186</sup> Daher werden hier lediglich einige insgesamt kennzeichnende Elemente dargestellt. Grundlage der Bewegung ist der Anspruch Faḡl Allāh Astarābādīs, göttliche Offenbarungen zu erhalten und seine Auffassung, dass sich das Göttliche im Menschen manifestiere. In der Folge be-

---

3 Bände, 87–97 (Oxford: Oneworld, 1999), I; Hellmut Ritter: „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II: Die Anfänge der Ḥurūfisekte.“ *Oriens* 7, 1 (1954): 1–54, 6–32.

**181** Shahzad Bashir: „Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Faḡlallāh Astarābādī in Early Ḥurūfi Thought.“ *The Muslim World* 90 (2000): 289–308, 290.

**182** Bashir, „Enshrining Divinity“, 290; Orkhan Mir-Kasimov: „Ḥurūfiyya.“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. (Leiden: Brill, 2016–). Zu den Träumen Astarābādīs cf. Orkhan Mir-Kasimov: „Le ‘Journal des rêves’ de Faḡlallāh Astarābādī: Édition et traduction annotée.“ *Studia Iranica* 38, 2 (2009): 249–304.

**183** Bashir: *Faḡlallāh Astarābādī and the Hurufis*, 16 ff.

**184** Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 72; Orkhan Mir-Kasimov: „Les dérivés de la racine RḤM: Homme, femme et connaissance dans le *Jāwḡdān-Nāma* de Faḡlallāh Astarābādī.“ *Journal Asiatique* 295, 1 (2007): 9–34, 9–34.

**185** Bashir: *Faḡlallāh Astarābādī and the Hurufis*, 86–107.

**186** Umfassend zur Ḥurūfiyya hat Mir-Kasimov gearbeitet. Eine Rekonstruktion der Lehren findet sich in Orkhan Mir-Kasimov: *The Language of Birds. The Original Ḥurūfi Doctrine According to the Jāwḡdān-nāma-yi kabīr of Faḡlallāh Astarābādī (d. 794/1396)* (forthcoming); Orkhan Mir-Kasimov: *Words of Power. Ḥurūfi Teachings between Shi‘ism and Sufism in Medieval Islam*. Shi‘i Heritage Series 3 (London: I. B. Tauris, 2015); *The Original Doctrine of Faḡl Allāh Astarābādī*.

anspricht Fażl Allāh Astarābādī für sich selbst, göttlich, der Mahdi und der wiedergekehrte Jesus zu sein.<sup>187</sup>

Gemäß den Lehren Fażl Allāhs ist Gott manifest in der Welt durch Worte, Laute und Schriftzeichen. Durch die Kenntnis der Buchstaben nehme der Mensch die göttliche Identität an und werde eins mit dem Universum, das aus den Elementen Feuer, Wasser, Erde und Luft bestehe. Fażl Allāh Astarābādī stellte außerdem die Ewigkeit und Unendlichkeit des Universums fest. Gott offenbare seine Gnade durch Propheten, wobei die Offenbarung in drei Zyklen auftrete: (1) Prophetie, *nubuwwa*, (2) Führerschaft, *wilāya* und (3) Göttlichkeit, *ulūhiyya*.<sup>188</sup> Der Zyklus der Prophetie sei mit Muḥammad abgeschlossen, der Zyklus der *wilāya* habe mit ‘Alī begonnen und ende mit dem zwölften Imam, mit dem sich Fażl Allāh identifizierte und der diesen Zyklus komplettiere.<sup>189</sup> Ähnliche Ideen finden sich später auch bei den Qizilbāš.

Mit der Offenbarung Fażl Allāh Astarābādīs habe schließlich die Ära der Göttlichkeit begonnen, die mit einer bevorstehenden apokalyptischen Wende enden werde. Das Gefäß des umfassenden Wissens der Buchstaben und somit des göttlichen Wissens sei Fażl Allāh, der für sich Abstammung vom 7. Imam Mūsā al-Kāżim beanspruchte.<sup>190</sup>

---

**187** Bashir: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, 25 f.; Abdülmecid Firişteoğlu: *İşknâme-i İllâhî* (Istanbul: s. n., 1881), 13–17; Orkhan Mir-Kasimov: „Hurûfiyya.“ in *The Encyclopaedia of Islam*. Laut Auffassung der Hurûfiyya war Fażl Allāh Astarābādī als Prophet Träger der göttlichen Wahrheit und verfügte über Wissen um die Geheimnisse des Universums. Gott als erste Ursache habe sich im Wort, *kalima*, manifestiert, das dann im arabischen (28 Buchstaben) und persischen (32 Buchstaben) Alphabet ausgedrückt wurde. Gemäß Astarābādī offenbarte sich Gott seinen Propheten durch diese Buchstaben. Durch die prophetischen Offenbarungen könnten die Menschen dann durch die mystische Interpretation der Buchstaben in Worten aber auch ihrer Objektifizierung im menschlichen Körper (z. B. im Gesicht, wo der Name Gottes klar erkennbar sei) Gott erkennen. Cf. Edward Granville Browne: „Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurûfî Sect.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* (1898): 61–94, 70 f.

**188** Cf. William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity*, 184.

**189** Diese Prinzipien werden beschrieben bei seinem Schüler Sayyid Ishāq Astarābādī. Cf. Orkhan Mir-Kasimov: „Ummis Versus Imāms in Hurûfî Prophetology: An Attempt at a Sunni/Shi‘i Synthesis?“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 221–246, *Islamic History and Civilization* 105 (Leiden, Boston: Brill, 2013), 223 f. In Fażl Allāh Astarābādīs Werk *Čāvidān-nāma* findet sich dieses Konzept nicht. Überhaupt werden dort die Namen der schiitischen Imame kaum genannt, außer der von ‘Alī b. Abī Ṭālib, so zumindest ebd., 224.

**190** Ḥ’āğa Sayyid Ishāq, *Maḥram-nāma* in Clément Huart: *Textes persans relatifs à la secte des Hourouffis* (Leiden: Brill, 1909), 21 ff.; cf. außerdem Bashir, „Enshrining Divinity“, 292 f.; Firişteoğlu: *İşknâme-i İllâhî*, 13–17.

Auch wenn fraglich ist, ob die von Faḫl Allāh selbst verfassten Texte diese Ideen genau so formulieren, werden ihm von anderen Texten, die im Umfeld der Ḥurūfiyya verfasst wurden, diese Grundsätze zugeschrieben. Die Anhänger Faḫl Allāhs glaubten, wenn sie seine Wahrheit kannten, sei dies der Weg zum Paradies, herkömmliche religiöse Pflichten könnten übergangen werden und alles sei ihnen erlaubt.<sup>191</sup>

Die Ḥurūfiyya überstand den Tod des Gründers und war an einer Anzahl gewalttätiger Aktionen im 9./15. Jhdt. beteiligt.<sup>192</sup> Schließlich konnte sie ihre Anhängerschaft auf das Osmanische Reich ausdehnen und machte erheblichen Einfluss auf Sufi-Orden wie die Bektāšis und Kreise der *‘ulamā’* geltend.<sup>193</sup>

Aufgrund sozio-politischer Verhältnisse veränderten sich auch Ausrichtungen in der Lehre.<sup>194</sup> Die Verfolgung und der Vorwurf der Häresie spiegeln eine „orthodoxe“ Antwort auf politische Aktivitäten der Ḥurūfiyya, wie etwa das Attentat auf Šāhruḫ, wider, weniger auf ihre religiösen Lehrsätze. Die aktive politische Einmischung kann als logische Konsequenz ihrer messianischen Orientierung angesehen werden, da jeder messianische Führer glaubt, dass die Doktrin eine neue Periode in der Geschichte der betreffenden Gemeinschaft einläuten werde.<sup>195</sup> Durch die Propagierung von Gerechtigkeit und Gleichheit konnte die Ḥurūfiyya Anklang und Anhänger unter der Stadt- und Landbevölkerung finden. Nach der Zerschlagung der Bewegung wanderten viele der Anhänger nach Anatolien, Isfahan und Tabriz aus.

---

**191** Browne, „Some Notes on the Literature and Doctrines of the Ḥurūfī Sect“, 76 ff. Auch hier können wieder Parallelen zu den kufischen *ḡulāt* hergestellt werden: ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar: *l’ṭiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*, hrsg. von ‘Alī Sāmī an-Naššār (Kairo: Maktabat an-nahḍa, 1368 A. H. = 1949); aš-Šaibī: *Sufism and Shi‘ism*, 212; Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 102f.

**192** 830/1427 attackierte ein Anhänger den timuridischen Herrscher Šāhruḫ (gest. 850/1447); etwa vier Jahre später kam es zu einem Aufstand in Isfahan; cf. Bashir: *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, 101–107.

**193** Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi‘ism.“ in *The Most Learned of the Shi‘a*, 22ff. Die Licht-Terminologie findet sich auch bei anderen wieder, z. B. cf. Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 41; Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 60. Die Ausbreitung nach Anatolien wird v. a. āzerī-Dichtern und šaiḫ ‘Imād ad-Dīn Nasīmī zugeschrieben, cf. William F. Tucker: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity*, 185.

**194** Orkhan Mir-Kasimov: „Ummīs Versus Imāms in Ḥurūfī Prophetology: An Attempt at a Sunnī/Shi‘ī Synthesis?“ in *Unity in Diversity*, 243.

**195** Ebd., 244.

### 2.3.7 Nuḡṭawiyya

Ein Ableger der Ḥurūfiyya ist die Nuḡṭawiyya, „die Leute des Punktes“.<sup>196</sup> Gegründet wurde die Bewegung durch Maḥmūd Paṣiḥānī Gilānī (gest. 831/1428). Auch er analysierte den Koran und die *aḥādīṭ* anhand ihrer Buchstaben, wobei diese nach seiner Lehre jeweils eine Anzahl Punkte repräsentieren, *nuḡṭa*, welche die Welt, die Welt der Engel und die unterschiedlichen Konsonanten konstituieren. Auch Maḥmūd Paṣiḥānī erklärte sich zum Mahdi und gar zur göttlichen Inkarnation selbst, zeitweise jedoch auch zum Propheten. Wie schon zuvor finden sich auch bei der Nuḡṭawiyya Vorstellungen vom *tanāsuh*, der Migration der Seele und ein zyklisches Zeitverständnis.<sup>197</sup>

Die Anhänger der Nuḡṭawiyya entwickelten sich unter der Herrschaft von Šāh Ismā‘īl zu einer starken Opposition gegen dessen Politik und zettelten einen Aufstand in Kāšān an.<sup>198</sup> Obwohl sie sich Verfolgungen ausgesetzt sahen und ihre Bewegung neu formierten, wurden sie letztlich von Šāh Ṭahmāsb zerschlagen. Verbleibende Anhänger wurden unter Šāh ‘Abbās hingerichtet, einige wanderten nach Indien aus.<sup>199</sup>

Die Lehren der Nuḡṭawiyya sind stark beeinflusst von ismā‘ilitischen Grundsätzen. Es finden sich jedoch auch vorislamische Elemente und solche der Zaiditen und der Zwölferschia, wie im Buch des Gründers, *Mizān*, sichtbar wird.<sup>200</sup> Die Idee eines wiedergekehrten Mahdi, Spekulationen um das Alphabet und der Inkarnationsglaube reflektieren eine deutliche Kontinuität und Verbindung mit den kufischen *ḡulāt* und anderen Gruppierungen der mongolisch-türkmenischen Ära.<sup>201</sup>

**196** Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 68–78; Riżā Langrūdī: *Ġunbišhā-yi ‘iḡtimā‘ī dar Īrān-i pas az islām* (Teheran: Farhang-i našr-i nau, 1385 h. š. = 2006), 257–272.

**197** Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 103.

**198** Zur Nuḡṭawiyya in šafavidischer Zeit: Iḥsān Iṣrāqī: „Nuḡṭaviyyeh à l’époque safavides [sic].“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 341–349, *Islamic History and Civilization* 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003).

**199** Zu den Entwicklungen unter ‘Abbās cf. 4.4.2 Religiöse Legitimationsmuster ab S. 199. Ausführlicher wird dies behandelt bei Abbas Amanat: „The Nuḡṭawī Movement of Maḥmūd Pisikhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism.“ in *Medieval Isma‘ili History and Thought*, hrsg. von Farhad Daftary, 281–291 (Cambridge: The Institute of Ismaili Studies, 1996); repr. in idem., *Apocalyptic Islam and Iranian Shi‘ism*, London/New York 2009, 73–90.

**200** ‘Alī Riżā Zākāvati Qarāḡuzlū: „Ā‘in-i nuḡṭaviyān az nażargāh-i falsafī.“ *Ma‘ārif* 3 (1371 h. š. = 1992): 69–83, 69f.

**201** William F. Tucker: „The Kūfan *Ḡulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity*, 192.



Unterstützung fand die Nuḡṭawiyya besonders in Nordiran und im Zentrum des Landes, aber auch in Qazvīn, Māzandarān und Aserbaidschan. Dies könnte eine mögliche Erklärung dafür sein, dass Šāh Ismāʿīl stärker das Gedankengut der *ḡulāt* rezipierte als jenes der Zwölferschia. In seinen Gedichten finden sich zahlreiche Konzepte und Bilder, die von den *ḡulāt* stammen, insbesondere sein Glaube an die eigene Göttlichkeit oder daran, eine Reinkarnation ʿAlis zu sein.<sup>202</sup>

### 2.3.8 Mušaʿšaʿiyya

Die Gruppe der Mušaʿšaʿiyya<sup>203</sup> hatte ihre Basis in einer arabischen tribalen Armee und wurde begründet von dem aus Wāšit stammenden *sayyid* Muḥammad b. Falāḥ b. Hibāt Allāh Mušaʿšaʿ (gest. 865/1461 oder 866/1462). Sein Name bedeutet „der Leuchtende“ oder „der Lichtstrahl“, und er beanspruchte für sich die Abstammung vom 7. Imam Mūsā al-Kāẓim. Mušaʿšaʿ studierte in Ḥilla (Irak), einem bedeutenden schiitischen Zentrum, bei Aḥmad b. Fahd al-Ḥillī (gest. 841/1437 oder 1438), verknüpfte dann aber später mit der schiitischen Doktrin auch Sufi-Techniken. 840–1/1436–7 erklärte er sich zum Mahdī<sup>204</sup> und wollte Unterstüt-

**202** Vladimir Fedorovich Minorsky: „The Poetry of Shāh Ismāʿīl I.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 4 (1942): 1006, 1026. Gedicht Nr. 15:

„My name is Shāh Ismāʿīl. I am God's mystery. I am the leader of all these ghazis.

My mother is Fāṭima, my father is ʿAlī; and eke I am the Pir of the Twelve Imāms.

I have recovered my father's blood from Yazīd. Be sure that I am of Ḥaydarian essence.

I am the living Khidr and Jesus, son of Mary. I am the Alexander of (my) contemporaries.

Look you, Yazīd, polytheist and the adept of the Accursed one, I am free from the Ka'ba of hypocrites.

In me is Prophethood (and) the mystery of Holiness. I follow the path of Muḥammad Muṣṭafā.

I have conquered the world at the point of (my) sword. I am the Qanbar of Murtaḍā ʿAlī.

My sire is Šafī, my father Ḥaydar. Truly I am the Jaʿfar of the audacious.

I am a Ḥusaynid and have curses for Yazīd. I am Khatāʿī, a servant of the Shāh's.“

**203** Zum Aufstieg der Mušaʿšaʿiyya cf. Ḥunḡī Işfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 49. Ṭihrānī erwähnt die Mušaʿšaʿiyya nur am Rande: Abū Bakr Ṭihrānī: *Kitāb-i Diyārbakriyya*. 2 Bände, hrsg. von Necati Lugal und Faruk Sümer. Türk Tarih Kurumu yayınları. 3. seri 7–7a (Ankara: Türk tarih kurumu, 1962–1964), I, 258, 262. Zur Bewegung der Mušaʿšaʿiyya zur Zeit Šāh Ismāʿīls cf. Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 497; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḡ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, 2. Aufl. 2 Bände, hrsg. von İrağ Afşar (Teheran: Muʿassasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1350 h. š. = 1971), I, 35; Yaḥyā b. ʿAbd al-Laṭīf Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḡ*, hrsg. von s. ed. (Teheran: Intišārāt-i bunyād va ḡūyā, 1363 h. š. = 1984), 250. Eine gute Zusammenschau der Quellen bietet ʿAbbās al-ʿAzzāwī: *Taʿrīḡ al-ʿIrāq baina ʿḡtilālāin*. 8 Bände (Bagdad: Maṭbaʿat Baḡdād, 1353–1376 A. H. = 1935–1956), III, 109 ff. Einen Überblick liefert Kasravī: *Tārīḡ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān*.

**204** Mazzaoui, „Musha'sha'yan“, 154.



zung von al-Ḥillī, der dies ablehnte und sogar *fatwā* gegen seine Lehren ausstellte.<sup>205</sup> Muša‘ša‘ verlagerte seine Aktivitäten daraufhin in den Südirak, wo er die Unterstützung einer Reihe arabischer Stämme gewinnen konnte. Ḥuwaiza in Ḥūzistān wurde schließlich zum Zentrum der Muša‘ša‘iyya, von wo aus sie Aktionen gegen die Qarā Qoyunlu und die Timuriden starteten.<sup>206</sup> Ihr Erfolg in dieser Region gründete sich darauf, dass schiitische Ideen im 9./15. Jhdt. im Irak populär wurden, so argumentiert Kasravī.<sup>207</sup> Nach dem Tod des Gründers wurden die Aktivitäten unter dem Sohn Sulṭān Muḥammad fortgeführt, und die Bewegung breitete sich bis Lūristān, al-Ġazā‘ir und Bagdad aus.<sup>208</sup> Sulṭān Muḥammad erklärte sich später zur Reinkarnation ‘Alis und gar zu Gott selbst.<sup>209</sup>

Da die Muša‘ša‘iyya nach der Machtergreifung von den Ṣafaviden als Bedrohung wahrgenommen wurden, wurde die Bewegung durch Šāh Ismā‘īl und schließlich durch Šāh Ṭahmāsb zerschlagen.<sup>210</sup> Verbleibende Anhänger begnügten sich mit einer moderaten religiösen Ausprägung und einer quietistischen politischen Haltung.<sup>211</sup> Dennoch behielt die Bewegung weiterhin großen Einfluss.<sup>212</sup>

Den Anhängern der Muša‘ša‘iyya wurde nachgesagt, dass sie magische Kräfte hätten und sich auf Speere legen könnten, ohne sich zu verletzen. Zudem glaubten sie, dass die zwölf Imame nur metaphorisch gestorben seien.<sup>213</sup> Die Körper der Imame seien Schleier Gottes, worüber sie die Verbindung zu einer Theorie der Metempsychose, *tanāsuḥ*, herstellten. Nach ihrem Tod seien die Seelen der „Heiligen“, *auliyā’*, in der Gegenwart Gottes, die Seelen der Verdammten würden in anderen Körpern wieder auf die Erde geschickt.<sup>214</sup> Auch hier

205 Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 22ff.

206 al-‘Azzāwī: *Ta’rīḥ al-‘Irāq baīna ḥtilālāin*, III, 111ff; Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 22; Mazzaoui, „Musha’sha’iyan“, 145–148.

207 Kasravī: *Tārīḥ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān*, 16.

208 Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 24; Paul Luft: „Musha’sha‘.“ in *EF*.

209 Kasravī: *Tārīḥ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān*, 19; Mazzaoui, „Musha’sha’iyan“, 154.

210 Mīr Aḥmādī: *Dīn va daulat dar ‘aṣr-e ṣafavī*.

211 Qāẓī Aḥmad Gaffārī Qazvīni: *Tārīḥ-i ġahān-ārā*, hrsg. von Ḥasan Narāqī (Teheran: Kitābfurūši-yi Ḥāfiẓ, 1343 h. š. = 1964), 272.

212 Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 24.

213 Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 24f; Kasravī: *Tārīḥ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān*, 23–27.

214 Shahzad Bashir: „The Imam’s Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi’ism.“ in *The Most Learned of the Shi’a*, 25. Ibn Falāḥ legte seine religiösen Lehren in seinem Werk *Kalām al-*

lässt sich das Erbe kūfischer *ḡulāt* wiederfinden, das sich nicht nur in den Konzepten der Lehre, sondern auch im Griff zu den Waffen niederschlägt.<sup>215</sup>

### 2.3.9 Mar‘ašiyya

Die Mar‘ašiyya ist ein Ableger der Sarbadārān in Māzandarān und wurde gegründet von Qavām ad-Dīn b. ‘Abdallāh. In dieser eher politisch ausgerichteten Bewegung, die zwischen dem 8./14. und 10./16. Jhdt. in wechselnden Konstellationen die politischen Geschehnisse in Māzandarān maßgeblich mitbestimmte, waren viele Derwische und Sufis aktiv. Da die Führer der Mar‘ašiyya *sayyids* waren, wurden sie wiederum von den timuridischen Herrschern weniger streng verfolgt, als das bei anderen Gruppierungen der Fall war. Ihre Macht erhielten sie insbesondere, da sie das bestehende Machtvakuum zu nutzen wussten; zudem konnten sie von den Erfahrungen der Sarbadārān profitieren.

In der Šafavidenzeit wurde die Mar‘ašiyya zu einem Teil des Establishments und verbreiteten die schiitische Religion in Māzandarān, wo sie für den Bau von religiösen Gebäuden, besonders von *imām-zādas*, verantwortlich war. Diese Region, die jahrhundertlang erbitterten Widerstand gegen die Eroberung durch die muslimischen Araber und die folgende Islamisierung des Landes geleistet hatte, war ein Sammelbecken für Kräfte, die der Herrschaft der ‘Abbāsiden feindlich gegenüber standen. So entstanden hier Abspaltungen verschiedener schiitischer Gruppierungen oder fanden oppositionelle Kräfte ihre Heimat wie etwa die Ismā‘īliten oder die Būyiden im 4./10. Jhdt.

## 2.4 Bruderschaften, Netzwerke und Kommunikation: *ahl al-futuwwa* und *‘ayyār*

Die religiösen Trends korrelierten in einigen Fällen mit einem sozio-religiösen Phänomen, das in vielerlei Hinsicht den mystischen Orden ähnelte: den Män-

---

*Mahdī* dar. Zur Diskussion des Werkes cf. Aḥmad Kasravī: *Muša‘ša‘iyyān, yā baḥṣī az tāriḥ-i Ḥūzistān*, 2. Aufl. (Teheran: s. n., 1314 h. š. = 1935), 19. Kasravī bringt die Muša‘ša‘iyya in Verbindung mit der *‘Alī-Ilāhiyya*.

<sup>215</sup> Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 30, 102, 114. Zum bewaffneten Kampf cf. ebd., 54 ff., 82 f., 122 ff.

nerbünden (*futuwwa*)<sup>216</sup>, deren Mitglieder im persischen Zusammenhang als ‘*ayyār* (wörtl. Vagabund) oder *ḡavānmardī* (junger Mann) bezeichnet wurden.<sup>217</sup>

Diese Zusammenschlüsse bildeten regelrechte Netzwerke mit teilweise milizähnlichem Charakter und kommen sowohl im urbanen als auch im ländlich-

---

**216** In vorislamischer arabischer Tradition ist *futuwwa* eine Kollektivbezeichnung für eine Gruppe von Individuen, die die Qualität der Jugend besitzen (*fatā*, Pl. *fiyān*, „junger Mann“). Belegt ist der Gebrauch jedoch erst ab dem 2./8. Jhdt. Mitgliedern dieser Gruppe wurden Mut, Großzügigkeit und Ritterlichkeit nachgesagt, und sie personifizieren die vom Stamm geforderten Qualitäten auf perfekte Weise: „a high degree of solidarity to secure cohesion, courage in war to insure adequate defence, and hospitality to maintain the tribal reputation among the neighbouring tribes“. Gerard Salinger: „Was the Futūwa an Oriental Form of Chivalry?“ *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 5 (1950): 481–493, 481. Das semantisch verwandte *mur-uwwa* soll Qualitäten beinhalten, die Pflichterfüllung in Verbindung mit Familienbanden, Gastfreundschaft und Schutz sowie Blutrache umfassen. In islamischer Zeit werden dann die Interessen von Stamm und Klan verdrängt – nicht aber ausgelöscht – zugunsten der islamischen Gemeinschaft. Die Bewegung der *šū‘ūbiyya* von gebildeten iranischen Schichten kann als Gegenbewegung dazu gesehen werden.

**217** In persischen Quellen meint ‘*ayyār* sowohl Kämpfer, Filou, Schurke oder Dieb aber auch stark, schnell, ein Blender oder auch ein generöser, frommer, mutiger, integrier Mann (letzteres meist in der Dichtung, *adab*- und Sufi-Texten). Typisiert sind diese Eigenschaften im Leben des Ya‘qūb b. al-Laiṭ. In den populären Geschichten zur Zeit der Šafaviden werden die ‘*ayyār* zu überzeichneten Figuren, die die Haltung der Geschichtenerzähler und ihre Ambivalenz dem Hofe gegenüber deutlich machen. Cf. Claude Cahen und William L. Hanaway: „‘*Ayyār*.“ in *Elr*; Deborah Gerber Tor: „‘*Ayyār*.“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. (Leiden: Brill, 2016–); Mohsen Zakeri: „Javānmardī.“ in *Elr*. Ausführlicher zu den *futuwwa* cf. Claude Cahen: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l’Asie musulmane du Moyen Age.“ *Arabica* 5 (1958): 225–250; Claude Cahen: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l’Asie musulmane du Moyen Age.“ *Arabica* 6 (1959): 25–26, 233–265; Lloyd V. J. Ridgeon: „Futuwwa (in Šūfism).“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. (Leiden: Brill, 2016–); Franz Taeschner: „Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedene Erscheinungsformen.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52 (1956): 122–158; Franz Taeschner: *Zuente und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Die Bibliothek des Morgenlandes (Zürich: Artemi, 1979). Sāsānidische Vorbilder für die *futuwwa* werden angenommen bei Mohsen Zakeri: *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of ‘ayyārān and futuwwa* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995); Dissertation Salt Lake City, Utah, 1993. Zur kritischen Einordnung seiner Darstellung cf. Lloyd V. J. Ridgeon: *Morals and Mysticism in Persian Sufism. A History of Sufi-futuwwat in Iran*. Routledge Sufi Series 10 (London: Routledge, 2010), 10. Für den persischen Zusammenhang cf. insbesondere Henry Corbin: „Juvénilité et chevalerie en Islam iranien.“ in *L’homme et son ange: Initiation et chevalerie spirituelle*, hrsg. von Henry Corbin und Roger Munier, 207–260, *L’espace intérieur* 29 (Paris: Fayard, 1983). Zur sozialen Dimension der *futuwwa* bietet den besten Überblick Ridgeon: *Morals and Mysticism in Persian Sufism*.

aristokratischen Bereich vor.<sup>218</sup> In ihrer Entwicklung nahmen die *futuwwa*-Zusammenschlüsse ab dem 5./11. Jhdt. mystische Ideen auf oder beeinflussten ihrerseits Entwicklungen bei den mystischen Orden, auch wenn die Bewegungen ursprünglich nicht ideologisch waren. Ihre Bedeutung liegt eher im sozialen Kontext ihrer Zeit. Ab dem späten Mittelalter handelte es sich im türkisch-iranischen Gebiet häufig um Organisationen bestehend aus städtischen Handwerkern, die zunftähnliche Solidarität und eine Art Vereinsleben pflegten. *Futuwwa*-Bünde können nicht mit Handwerksgilden (*şinf*, pl. *aşnāf*) gleichgesetzt werden, auch wenn es einige Überschneidungen gibt. Entscheidend ist, dass bei der *futuwwa* ein spirituelles und ethisches Element enthalten ist, während Zusammenschlüsse von Handwerkern rein professionell bleiben.<sup>219</sup> Mit der Aufnahme mystischer Ideen kam den *futuwwa*-Gruppen eine zunehmende kulturelle Rolle zu. In Quellen werden Initiationsriten und Schutzpatrone wie ‘Alī oder Salmān al-Fārsī erwähnt. Einer der Hauptvertreter von *futuwwa*-Lehren war Šihāb ad-Dīn ‘Umar as-Suhrawardī (cf. 2.3.2 Suhrawardiyya ab S. 59).<sup>220</sup> Ab dem 6./12. Jhdt. tauchte die Organisationsform *futuwwa* auch in Kleinasien und Aserbaidtschan auf, hier unter dem Namen *aḥī*, Pl. *aḥīyān*.

Ab dem 4./10. Jhdt. finden sich in der Sufi-Literatur wiederkehrende Referenzen auf die *futuwwa*.<sup>221</sup> Durch as-Suhrawardī kommt es zu einer Popularisierung des *ḡavānmardī* und in der Folge zu einer Verbindung von Sufismus und *ḡavānmardī*-Institutionen. Ähnlichkeiten finden sich insbesondere bei Initiationsritualen.<sup>222</sup> Hierarchische Strukturen der *futuwwa* scheinen in den Organisationsstrukturen der Sufi-Orden reproduziert worden zu sein. Teilweise traten

---

**218** Nationalistische Autoren gehen daher gerne von einem Kern der *futuwwa* aus, der die iranische Identität ausmacht, und führen die *futuwwa* allgemein auf die vorislamische Zeit zurück. Allerdings kann der islamische Beitrag nicht ausgeklammert werden. Cf. ebd., 5. Zur *futuwwa* und iranischer Identität cf. Leonard Lewisohn: „Persian Sufism in the Contemporary West: Reflections on the Ni’matu’llahi Diaspora.“ in *Sufism in the West*, hrsg. von Jamal Malik und John Hinnells, 49–70 (London: Routledge, 2006), 59.

**219** Willem M. Floor: „The Guilds in Iran: An Overview from the Earliest Beginnings till 1972.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975): 99–103, 99, 102; Mehdi Keyvani: *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period. Contributions to the Social-economic History of Persia* (Berlin: Klaus Schwarz, 1982), 37.

**220** Zur Diskussion des *futuwwa*-Konzepts bei Suhrawardī cf. Taeschner, „Eine Schrift des Šihābaddin Suhrawardī über die Futuwwa“.

**221** Ridgeon: *Morals and Mysticism in Persian Sufism*, 45–54; ‘Abd al-Ḥusain Zarrīnkūb: *Ḡustaḡū dar taṣavvuf-i Īrān* (Teheran: Mu’assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1357 h. š. = 1978), 336. Zu Verbindungen zwischen der *futuwwa* und insbesondere der Qalandariyya und der Malāmatiyya, die gegen etablierte Bräuche des Sufismus rebellierte, cf. Zarrīnkūb: *Ḡustaḡū dar taṣavvuf-i Īrān*, 335–357 und 359–379.

**222** Ridgeon: *Morals and Mysticism in Persian Sufism*, 75.

*futuwwa*-Bünde in einheitlichem Gewand auf, wie auch einige Sufi-Orden eine „Uniform“ hatten.<sup>223</sup> Außerdem gibt es Überschneidungen bezüglich der Verehrung ‘Alis, der als Patron und Vorbild der *futuwwa* gilt. So lautete der Leitspruch auch *lā fatā illā ‘Alī*, (kein *fatā*, i. e. „tüchtiger Jüngling“ außer ‘Alī). Das Charisma soll ‘Alī dabei als Erbe von Muḥammad übertragen bekommen haben. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass diese Männerbünde schiitisch einzuordnen wären. Allerdings verbreiteten sie in der städtischen Bevölkerung pro-‘alīdische Sentiments und Rhetorik, die sie für schiitische Propaganda empfänglich machte.<sup>224</sup> Ein weiteres Element, das sich sowohl in Sufi-Orden als auch bei der *futuwwa* findet, ist die *silsila*, bei der die Initiation und Übergabe von Weisheit auf ‘Alī oder Muḥammad zurückgeführt wird. Analog zu den Ordenszentren gab es auch Herbergen der *futuwwa*, sogenannte *futuvvat ḥāna*. Diese waren Versamlungs- und Erholungsorte, allerdings ist nur wenig über deren konkrete Nutzung bekannt.<sup>225</sup> Die Notwendigkeit der Finanzierung führte zu einer Verbindung mit dem Basar ab timuridischer Zeit, was deutlich sichtbar wird bei Vā‘iz Kāšifi in seinem *Futuvvat-nāma-yi sulṭānī*.<sup>226</sup> Von einer Verzahnung von *futuwwa* und Entwicklungen bei Sufi-Orden kann ausgegangen werden:

It is also valid to speculate that later Sufis may have been inspired by the sense of sodality manifested by such groups, indeed the “un-Islamic” nature of these groups may have shown to later Sufi individuals the positive potential of antinomian behaviour, the reality or purpose of which may have ultimately been service to the divine.<sup>227</sup>

Die Anhängerschaft der *futuwwa*-Bünde konstituierte sich überwiegend aus weniger privilegierten Teilen der Bevölkerung, wenn auch vereinzelte Quellen von hochstehenden Mitgliedern berichten. Häufig waren die Mitglieder mit dem Handel im Basar assoziiert. Je nach Zeit und Kontext war der Zugang für einige Berufsgruppen teilweise eingeschränkt, Frauen und ledige Männer waren prinzipiell ausgeschlossen.<sup>228</sup> Diese Netzwerke traten als Interessensgemeinschaften in Zeiten schwacher Autorität verstärkt auf den Plan und können daher als soziales Kontrollelement oder Gegengewicht zur Herrschaft bezeichnet werden.

<sup>223</sup> Ebd., 76.

<sup>224</sup> Dies verleitete einige Autoren zur Annahme, dass die *futuwwa* einen entscheidenden Anteil an der Schiitisierung des Sufismus gehabt habe. Cf. ebd., 3.

<sup>225</sup> Vereinzelt finden sich Berichte darüber, dass dort bspw. der *samā‘* praktiziert wurde. Dies scheint jedoch nicht gängig und keinesfalls exklusiv gewesen zu sein. Cf. ebd., 80.

<sup>226</sup> Zu Vā‘iz Kāšifi cf. Maria Eva Subtelny: „Husayn Vā‘iz-i Kashifi: Polymath, Popularizer, and Preserver.“ *Iranian Studies* 36, 4 (2003): 463–467.

<sup>227</sup> Ridgeon: *Morals and Mysticism in Persian Sufism*, 10.

<sup>228</sup> Ebd., 82.

## 2.5 Syntheseversuch: Chiliasmus als Phänomen der iranischen Religionslandschaft im 14./15. Jhdt.

Die primäre Verbindung zwischen all den vorgestellten Bewegungen, die die religiöse Landschaft Irans zur Zeit der Entstehung und des Aufstiegs der Šafaviyya konstituierten, ist eine Art millenaristischer Grundgedanke. Die Ausrichtung ist aktiv auf eine Veränderung der Welt ausgerichtet, bei der der *mahdī* eine neue Ordnung etablieren wird. Es geht also nicht nur um eine Vorbereitung der Apokalypse und eine Ausrichtung auf das Jenseits, sondern vielmehr darum, durch revolutionäre Kraft eine neue Welt zu errichten, notfalls mit Gewalt. Der charismatische Führer, d. h. der *mahdī*, wird, im Glauben seiner Anhänger, mittels militärischer Unterstützung der Gemeinde der Gläubigen sein Ziel erreichen.<sup>229</sup>

Auch wenn es durchaus wichtig ist, die Gründerfiguren der Bewegungen zu beleuchten, so hat sich doch gezeigt, dass diese oftmals nur als Namensgeber fungieren und ihre Rezeption von Seiten ihrer Anhänger größere Aussagekraft über die Inhalte einer Bewegung haben kann; es geht also um eine Art „reflektiertes Charisma“ des Oberhauptes. Die Gruppen versammeln sich unter der Anleitung eines messianischen Führers und richten sich gegen eine konstruierte formalisierte Form von Religion, weshalb sie oftmals antinomistische Tendenzen aufweisen, wie sie sich bereits bei den kūfischen *ḡulāt* finden.<sup>230</sup>

Die Ausbreitung der quasi-messianischen Bewegungen ab dem 8./14. Jhdt. wurde verschiedenen Faktoren zugeschrieben. Dazu gehören politische, soziale, religiöse und ökonomische Verhältnisse während und nach den mongolischen Eroberungen, die Hoffnung auf soziale Gerechtigkeit und die Suche nach Vergeltung für Unterdrückung, die Vorliebe für nicht-normative Programme und das Verlangen nach einer eindeutigen religiösen Führerschaft angesichts der kaum islamisierten türkmenischen Nomaden, die neu an die Macht gekommen waren. Teilweise wurde das Aufkommen dieser Bewegungen auch als eine Art „Aktualisierung“ anhaltender und kaum verhüllter messianischer Tendenzen, die ihren Ursprung in vorislamischen Religionen hatten, bewertet.

Einige der genannten Faktoren sind sicherlich wertvoll für das Verständnis der Entwicklungen der Zeit, lassen sich aber nur schwer fassen. Bedeutsam sind die Verbindungen zwischen vielen solchen messianischen Bewegungen und dem sozialen und religiösen Milieu des Sufismus. Bisher wurde allerdings eher der Beitrag der doktrinalen Entwicklung verbunden mit sufischem esoterischem Ge-

---

<sup>229</sup> William F. Tucker: „Charismatic Leadership and Shi'ite Sectarianism.“ in *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*, hrsg. von Robert W. Olson und Salman al-Ani, 29–41 (Brattleboro (VT): Amana Books, 1987), 29–38.

<sup>230</sup> Tucker: *Mahdis and Millenarians*, 120–125.

dankengut oder rituellen Mustern, die sufische Praktiken widerspiegeln, betont, davon ausgehend, dass der Sufismus an sich synkretistische und permissive Qualität habe, die dem „normativen“ Islam fehlen würde. Dadurch werden von vorneherein Phänomene von Durchmischung und doktrinalen Überschneidungen als gegeben vorausgesetzt und bedürfen dannkeiner Erklärung.<sup>231</sup>

Ein Charakteristikum sufischer Gruppen in der östlichen islamischen Welt während dieser Zeit war ihr Beitrag zum Aufkommen sozialer und religiöser Bewegungen, die ihren Führern einen einzigartigen individuellen Status versprachen, ebenso wie einen einzigartigen gemeinschaftlichen Status für die Anhänger. Es entstand ein starker Wettbewerb zwischen den Sufi-Gemeinschaften, begünstigt durch öffentliche Teilhabe und aufkommende Muster von Patronage. Es wurden verschiedene Modi bedient, um Legitimität oder Autorität einzufordern, indem beispielsweise eine *silsila*, und somit eine initiale Transmission auf Muḥammad angeführt wurde.<sup>232</sup> Weitere Wege, Legitimations- und Superioritätsansprüche zu untermauern waren zudem die Nachkommenschaft eines berühmten *ṣaiḥs* zu sein oder der Anspruch auf Besitz von Insignien der Autorität. Außerdem bediente man sich visionärer Begegnungen, durch die Autoritätsansprüche direkt durch Gott oder den Propheten sanktioniert wurden.<sup>233</sup> Hilfreich konnte auch eine bestimmte soziale Haltung oder ein juristisches Profil sein.<sup>234</sup> Die Organisation der Sufi-Orden zeigte sich nach den mongolischen Eroberungen nicht mehr als abgeschlossener Zirkel, sondern eher als breite soziale Bewegung.<sup>235</sup> Auch die Aufgabe des Ordensoberhauptes war nun eher die Führung seiner Anhänger als die Belehrung von Adepten.<sup>236</sup>

---

**231** Devin DeWeese: „Intercessory Claims of Šūfī Communities During the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 197–219, Islamic History and Civilization 105 (Leiden, Boston: Brill, 2013), 197.

**232** Ebd., 197 f.

**233** Genauer nachzulesen bei Devin DeWeese: „Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The *Khalvati*/*Ishqī*/*Shaṭṭārī* Continuum.“ in *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, hrsg. von Steven Lindquist, 251–300 (New York, London, Delhi: Wimbledon, 2011).

**234** Legitimationsstrategien ausgeführt in Devin DeWeese: „The Legitimation of Bahā' ad-Dīn Naqshband.“ *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 50 (2006): 261–305, 262 f.

**235** Devin DeWeese: „Intercessory Claims of Šūfī Communities During the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity.“ in *Unity in Diversity*, 199.

**236** Arthur F. Buehler: *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Studies in Comparative Religion (Columbia (SC): University of South Carolina Press, 1998), 29 ff., 168 ff; Fritz Meier: „Ḥurāsān und das Ende der klassischen Sūfik.“ in *La Persia nel Medioevo: Atti del Convegno Internazionale, Quaderno no. 160*, 545–570 (Rom, 1971).



Das Aufkommen messianischer Bewegungen im 8./14. und 9./15. Jhdt. und die Ansprüche, die durch die Oberhäupter der Orden gestellt wurden, stellen eine qualitative Differenz zum vorhergegangenen Geschehen dar. Kennzeichnend ist das Milieu der doktrinalen, rituellen und kommunalen Entwicklungen, die Sufi-Gruppen zu dieser Zeit charakterisieren. Die Ansprüche können verstanden werden als Ausdruck von Konkurrenz zwischen religiös definierten oder ausgerichteten sozialen Gruppen, die letztlich zu einer Zuschreibung spezieller Verdienste bestimmter *šaiḥs*, Familiennetzwerke und Gemeinschaften führte. Es entstanden expansive Ansprüche, die durch Konkurrenz und Wettbewerb hervorgerufen wurden, sowie verstärkte Teilhabe der Sufi-Gemeinschaften im öffentlichen Raum.<sup>237</sup> Ein breites Spektrum an sozialen Gruppen war in devotionale und gemeinschaftliche Aspekte des Sufi-Lebens involviert, was zugleich neue Formen der Patronage schuf und wiederum der herrschenden Elite eine Möglichkeit gab, ihr Bedürfnis nach Legitimation zu erfüllen. Wenn es sicherlich auch Fälle gab, in denen langjährige oder gar vorislamische Strömungen „extremistischen“ religiösen Gedankenguts und Praktiken für die Entstehung verantwortlich waren, so stellt sich doch die Frage, ob die Zunahme dieser Bewegungen nicht vielmehr in der Wettbewerbssituation gründet.<sup>238</sup>

Religiöse Bewegungen, verstanden als zeitlich und räumlich begrenzt aufkommende Teile von religiösen Traditionen, in der nachmongolischen Ära umfassen das ganze Spektrum von Ideen, die in dieser Zeit verbreitet waren, von leichten schiitischen Färbungen der Doktrin über devotionale Elemente und Verehrung der *ahl al-bait* in unterschiedlichen Ausprägungen. Ansprüche basierten dabei fast immer auf der direkten Inspiration von Gott oder dem Propheten oder zumindest auf bevorzugter Einsicht in religiöses Wissen.<sup>239</sup>

Hilfreich ist auch eine Vorstellung des religiösen Kontextes mit Hilfe von unterschiedlichen Diskursen und diskursiven Strömungen. So fand sich in der Gesellschaft ein Sufi-Diskurs, der jedoch auf politische Töne verzichtete. Der Untergang der ‘Abbāsiden schwächte die Hegemonie des sunnitischen Diskurses, und ein zuvor nur peripher vorhandener schiitischer Diskurs rückte nun stärker ins Zentrum.<sup>240</sup> Es wird sich zeigen, dass es dem namensgebenden Gründer der Šafaviyya gelang, die Diskurse von Chiasmus, *ḡulāt*, sowie sunnitischen und

---

**237** Devin DeWeese: „Intercessory Claims of Šūfī Communities During the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries: ‘Messianic’ Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity.“ in *Unity in Diversity*, 217.

**238** Ebd., 217f.

**239** Ebd., 218.

**240** Parvin Ḥabībī Kurd’alivand: „Taḥlil-i guftimāni-yi paidāyīš va taḥavvul-i taḥavvuf-i šafavī: Az šaiḥ Šafī tā šaiḥ Ḥaidar, 700 – 893 qamarī.“ *Tārīḫ-i Islām* 40 (1388 h. š. = 2009): 139 – 166, 3.



schiitischen Elementen zu einen und eine Ausformung zu finden, in der auch Gegensätzlichkeiten Platz hatten.

## 2.6 Fazit

Religionsgeschichtlich zeichnet sich die mongolische und nachmongolische Periode aus durch das Auftreten von selbsterklärten Rettern und Verkörperungen des Göttlichen, die oftmals sowohl nach politischer als auch spiritueller Vorherrschaft strebten. Die Zeit in Iran kann also charakterisiert werden als „messianic age“ voller konkurrierender Aktivisten aus dem Lager der Sufis mit unterschiedlich starken Anleihen bei Ideen der Schia und der *gūlāt*.<sup>241</sup>

Auch wenn historische und soziale Verbindungen zwischen den vorgestellten Gruppen existieren, darf doch nicht die Kontinuität in der Entwicklung als einzige Rahmung für die Historisierung und Charakterisierung angenommen werden. Feststehende Begrifflichkeiten, wie sie im überwiegenden Teil der Sekundärliteratur verwendet werden, suggerieren eine Homogenität von Konzepten, denen mit historischer Kontextualisierung und Spezifikation der Bewegungen und Gruppen in ihren Umgebungen begegnet werden muss. Eine alternative Darstellung der religiösen Bewegungen in ihrem Kontext verhindert, dass ihnen – in Relation zu einer angenommenen sunnitischen „Orthodoxie“ – ein Platz als „heterodoxes“ und „synkretistisches“ Anderes zugewiesen wird.<sup>242</sup> Die Suche nach historischen Ursprüngen einer religiösen Bewegung bedingt, wie gezeigt werden konnte, auch eine kritische Reflexion der verwendeten Kategorien. Beim Schreiben von Religionsgeschichte sind kulturelle wie auch soziale Aspekte zu berücksichtigen und Kategorien zudem auf inhärente religiös-politische Diskurse hin zu überprüfen, da diese zur Herausbildung und Legitimation religiöser, politischer und historischer Wahrheiten führen und an der Schaffung von Hegemonien beteiligt sind, die in der Praxis des „religious othering“ resultieren können.<sup>243</sup>

Durch dieses Vorgehen lassen sich die Šafaviden neu einordnen: Nicht als ein Bruch in der Geschichte, sondern als Kontinuität in einem eigenen religionshis-

---

<sup>241</sup> Bashir: *Messianic Hopes and Mystical Visions*, 31.

<sup>242</sup> Markus Dressler: *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*. Reflection and Theory in the Study of Religion (Oxford: Oxford University Press, 2013), 8 ff.

<sup>243</sup> Georg Elwert: „Switching of We-Group Identities.“ in *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“, Berlin, 14–17 April 1995*, hrsg. von Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele und Anke Otter-Beaujean, 65–85, *Studies in the History of Religions* 76 (Leiden: Brill, 1997).

torischen Milieu, das sich nicht *a priori* definieren, wohl aber nur durch die Vorführung von Einzelfällen beschreiben und eingrenzen lässt.

Weiterführend wäre eine diskursgenealogische Herangehensweise denkbar, die sich verändernde Bedeutungen von Konzepten und ihren Praxis- und Subjektivitätsbezug über die Zeit berücksichtigt. Was passiert mit alten Praktiken und Glaubensvorstellungen bei der Konfigurierung eines Konzeptes?

### 3 Vom Sufi-Orden zur politischen Herrschaft

Bedeutung erlangte der Orden der Şafaviyya in der Stadt Ardabīl in der Provinz Aserbaidŝan. Die Provinzhauptstadt Aserbaidŝans, Tabrīz, war mehrfach Sitz des Sultans unter den Īlhānēn und ein reger Umschlagplatz für den Handel nach Europa.<sup>1</sup> Die Zunahme an Bedeutung in mongolischer und nachmongolischer Zeit ging einher mit einer intensivierten Persianisierung, verursacht durch Verschiebungen des Zentrums Richtung Osten nach dem Untergang des Kalifats in Bagdad auf arabischem Boden.<sup>2</sup> Die Stadt Ardabil selbst, östlich von Tabrīz auf dem Weg zum Kaspischen Meer gelegen und ein Kontrollposten am Küstenstreifen, hatte den Mongolenheeren erbitterten Widerstand geleistet und war um 617/1220 fast vollständig zerstört worden. Die Lage an der Grenzregion zu Armenien und Georgien machte die Stadt und ihr Umland zu einem Einzugsort von *ġāzīs*, die Feldzüge auf benachbarte Gebiete unternahmen, um den *dār al-islām* zu verteidigen.<sup>3</sup> Im 8./14. Jhdt. gelangte das Gebiet unter die Kontrolle der Šīrvān-šāhs.

Zur Vorgeschichte der Familie der Şafaviden finden sich für die Zeit vor Firūz-šāh, einem sechs Generationen entfernten Vorfahren Şafī ad-Dīns, keine verlässlichen Angaben. Für die Geschichte von Firūz-šāh bis zum namensgebenden Ordensgründer Şafī ad-Dīn (650/1252 bis 735/1334) lassen sich zumindest einige Angaben festmachen, wenn auch vieles im Dunkel bleibt: Es handelte sich um eine wohlhabende Familie, welche Ardabil und die Umgebung als Lehnsherren verwaltete. Von den Vorfahren Şafī ad-Dīns werden einige biographische Details zu ihrem Lebenswandel in den Quellen genannt, allerdings gibt es darunter keine herausragenden Ereignisse, welche die Geschichte und Entstehung des Ordens maßgeblich beeinflussen würden.<sup>4</sup>

Die Epoche unter Şafī ad-Dīn und seinen drei Nachfolgern bis Mitte des 9./15. Jhdts. ist in Quellen relativ gut dokumentiert, wenn auch die meisten Erzählungen hagiographisch gefärbt scheinen: Die jeweiligen Ordensoberhäupter werden als Männer untadeliger Lebensführung, die von Anhängern und Mächtigen verehrt wurden, geschildert.

---

1 Vladimir Fedorovich Minorsky: „*Adharbaydġān* (azarbāyġān).“ in *EF*.

2 Mazzaoui: *The Origins of the Şafawids*, 44.

3 N. N.: *Ĥudūd al-‘ālam. A Persian Geography 372 A. H.–982 A. D.*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series 11 (London: Luzac, 1937), 142, 144; Yāqūt al-Ĥamawī: *Muġam al-buldān*, 2. Aufl. 6 Bände, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: Brockhaus, 1924), I, 173.

4 Ausführlicher bei Mazzaoui: *The Origins of the Şafawids*, 51.

Der Aufstieg der şafavidischen Bewegung kann als Produkt ihrer tribalen Umgebung angesehen werden, in der es keine Staatsinstitution gab, weshalb personen-zentrierte, charismatische Bewegungen aufkommen konnten.<sup>5</sup> So erstaunen auch die Gemeinsamkeiten mit der frühen Bektaşīyya und anderen tribalen Bewegungen nicht, die auf osmanischem Territorium entstanden. Nominell dem osmanischen Reich loyal verbundene Anhänger der Şafaviyya führten denn auch Aufstände gegen die osmanische Zentralmacht, um die Şafaviden zu unterstützen. Die Rivalität zwischen Osmanen und Şafaviden betraf also nicht nur religiöse Belange, sondern auch konkret den Kampf um die Provinzen im Osten des Osmanischen Reiches.<sup>6</sup>

Im Folgenden wird der Aufstieg der Şafaviyya vom namensgebenden Stifter Şafī ad-Dīn bis zur Machtergreifung Ismāʿīls nachgezeichnet, von den Anfängen als Sufi-Orden über die Entstehung politischer Ambitionen bis hin zur Militarisierung unter Ğunaid und Ḥaidar. Da die Quellenlage für die Vorgeschichte der Şafaviden eine schwierige ist, werden einige Überlegungen zu Hagiographien als Sonderform narrativer Quellen vorangestellt.

## 3.1 Die Anfänge der Şafaviyya

### 3.1.1 Quellenlage: Hagiographien als historische Quellen

Biographische Angaben zu Ordensgründern und den Anfängen einer Bruderschaft lassen sich meist nur über hagiographische Werke zusammenstellen.<sup>7</sup> Dabei weisen diese biographischen Werke zu muslimischen Mystikern oftmals gewisse Ähnlichkeiten auf, die eine Art Standardisierung von Motiven und Präsentationsformen vermuten lassen.<sup>8</sup> Neben einem herausragenden Status des Mystikers in religiöser Hinsicht (also ein Abkömmling des Propheten, *sayyid*, oder

---

5 Green: *Sufism*, 139.

6 Zu den Maßnahmen osmanischer Sultane gegen die Bedrohung im Innern cf. Irène Beldiceanu-Steinherr: „Le règne de Selīm 1<sup>er</sup>: Tournant dans la vie politique et religieuse de l’empire Ottoman.“ *Turcica* 6 (1975): 34–48; Gilles Veinstein: „Les premières mesures de Bâyezīd II contre les Kızılbaş.“ in *Syncrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle): Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001*, hrsg. von Gilles Veinstein und Collège de France, 225–236, Collection *Turcica* 9 (Paris: Peeters, 2005).

7 Zur Genese von Hagiographien und der Verschiebung von *şūfī* zu Freunden Gottes, *auliyāʾ* und schließlich Heiligen cf. Green: *Sufism*, 92.

8 Für eine beispielhafte Analyse islamischer hagiographischer Literatur cf. Vincent J. Cornell: *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas, 1998).

eine andere Verbindung zur prophetischen Autorität, beispielsweise über Träume) wird meist auch der hohe Geburtsstatus hervorgehoben, beispielsweise Sohn eines Richters. Die Ausbildung erfolgt überwiegend im Arabischen und in den islamischen Lehren. Meist wird auch ein Beruf als Richter oder Beamter ausgeübt, bevor ein transformatives Erlebnis zur „Abkehr vom Weltlichen“ und der Annahme eines Wandermystiker-Lebens führt. Ruhm erlangen schließlich diese Mystiker, auf die sich die Bruderschaften später als Gründer berufen, durch inspirierte Kompetenzen wie die Traumdeutung. Gemein ist ihnen auch, dass sie ihre Verantwortung meist erst nach großem Widerstreben angenommen haben sollen.<sup>9</sup>

Kleine nimmt für Hagiographien drei „distinktive und notwendige Merkmale“ an: *Inhaltlich* stelle eine Hagiographie einen schriftlichen Bericht über das Leben und die Taten eines „Heiligen“<sup>10</sup> dar. Der primäre *Zweck* sei die religiöse Erbauung und Propagierung des entsprechenden Kultes. *Formal* stelle eine Hagiographie einen deskriptiv-narrativen Text mit chronologischem Aufbau dar. Aus den Merkmalen leitet Kleine folgende Arbeitsdefinition für Hagiographien ab, die auch hier zugrunde gelegt wird:

Hagiographie ist die erbauliche und religiös-moralisierende Beschreibung des idealisierten Lebens eines Menschen, der aufgrund seiner herausragenden Tugenden sowie seiner Wirkmacht und Heilsnähe als Verkörperung der höchsten Ideale einer bestimmten Religion in einem konkreten historischen Kontext betrachtet wird und daher als nachahmenswertes Beispiel und/oder als nahezu unerreichbares Objekt der Verehrung fungiert.<sup>11</sup>

Hagiographien wie überhaupt narrative Quellen<sup>12</sup> können als Ausdruck kultureller Eigenwahrnehmung und Eigendarstellung gewertet werden.<sup>13</sup> Sie artiku-

---

<sup>9</sup> Shahzad Bashir: „Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism.“ in *Imagining the End*, 175.

<sup>10</sup> Zum Konzept der *wilāya*, Gottesfreundschaft, als islamischem Pendant zum Heiligenbegriff cf. Arberry: *Sufism*, 99–102; Richard Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Freiburger Islamstudien 11 (Stuttgart: Franz Steiner, 1987), 58–73.

<sup>11</sup> Christoph Kleine: „Geschichte und Geschichten im ostasiatischen Buddhismus: Hagiographie zwischen Historiographie und Erbauung.“ in *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, hrsg. von Peter Schalk, 3–56, Acta Universitatis Upsaliensis 30 (Uppsala: Uppsala Universitet, 2010), 13.

<sup>12</sup> Narrative Texte werden nach Weber definiert als eine serielle Kommunikation von Fakten, die nicht tatsächlich sind und zwei Referenzpunkte haben: den Erzähler und seine Welt und diejenigen, über die berichtet wird. Ein Narrativ hat zudem immer einen Adressaten, und ist sog. entfaltendes Erzählen (expounded reporting) und enthält neben dem Narrativ auch Elemente wie direkte und indirekte Rede, weitergehende Diskurse über die enthaltenen Themen etc. Narrative

lieren und rekonstruieren also individuelle und kollektive, empirisch wahrgenommene Realitäten und nehmen eine aktive Rolle in Sinnbildungsprozessen ein.<sup>14</sup>

Mit der Zunahme formalisierter Strukturen im Sufismus und dessen Organisation wirkten Fragen nach der Rolle des *pīr*, der Weitergabe religiösen Wissens und dem Leben des Meisters im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen identitätsstiftend und führten zur Entstehung von hagiographischen Texten.<sup>15</sup> Die Funktion

---

Texte bestehen also aus einer Zeichensequenz, die eine Abfolge von Ereignissen abbilden. Cf. Dietrich Weber: *Erzählliteratur. Schriftwerk, Kunstwerk, Erzählwerk*. UTB 2065 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 8. Eine Einführung in die Narratologie bieten u. a. Mieke Bal: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, 2. Aufl. (Toronto: University of Toronto Press, 1997); Tom Kindt und Hans-Harald Müller: *What is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*. Narratologia 1 (Berlin, New York: De Gruyter, 2003); Matías Martínez und Michael Scheffel, eds.: *Einführung in die Erzähltheorie*, 9. Aufl. (München: C. H. Beck, 2012); Vera Nünning, ed.: *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 5 (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002); Ansgar Nünning und Vera Nünning, eds.: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4 (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002).

**13** Nach Posner kann Kultur als Korrelation materieller, sozialer und mentaler Phänomene in einer Gesellschaft gefasst werden. Cf. Roland Posner: „Kultur als Zeichensystem: Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe.“ in *Kultur als Lebenswelt und Monument*, hrsg. von Aleida Assmann und Dietrich Harth, 36–74, Fischer Wissenschaft (Frankfurt a. M.: Fischer, 1991).

**14** Diese Überlegungen folgen den Ansätzen von Stephan Conermann und Jim Rheingans, eds.: *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing. Comparative Perspectives from Asia to Europe*. Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 7 (Berlin: EB, 2014); Astrid Erll und Simone Roggendorf: „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative.“ in *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, hrsg. von Ansgar Nünning und Vera Nünning, 73–113, WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4 (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002). Der Sammelband von Conermann und Rheingans bietet eine Annäherung an eine transkulturelle Analyse von Hagiographien in Bezug auf ihre narrativen Muster und Strategien.

**15** Zur Entstehung von Hagiographien cf. Monika Gronke: „La religion populaire en Iran mongole.“ in *L'Iran face à la domination mongole*, hrsg. von Denise Aigle, 205–230, Bibliothèque iranienne 45 (Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1997); Jürgen Paul: „Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi's *Maqāmāt-i Ẓinda-pīl* (with Some Remarks on Ibn Munawwar's *Asrār al-tawḥīd*).“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, hrsg. von Stephan Conermann und Jim Rheingans, 205–226, Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 7 (Berlin: EB, 2014), 208f; Jürgen Paul: „Hagiographische Texte als historische Quelle.“ *Saeculum* 41, 1 (1990): 17–43, 21. Hagiographien können aufgefasst werden als literarischer Ausdruck von physischen Manifestationen des Sufismus, die sich in Heiligräbern und Ordenskomplexen niedergeschlagen haben. Beide Aspekte unterstützen und legitimieren Institutionen des Sufismus; Hagiographien sind daher ab dem 5./11. Jhdt. auf vielfältige Weise mit der

solcher Texte ist die Anknüpfung an Charisma und Macht ihrer Protagonisten, die als religiöse Virtuosen dargestellt werden.<sup>16</sup> Die Texte wirken gemeinschaftsbildend und bieten den Anhängern – ähnlich wie der Schrein eines Sufi-Meisters – eine Möglichkeit, sich der persönlichen Erfahrungen des Meisters anzunähern, können aber auch als „Gebrauchsanweisung“ für den spirituellen Weg gelesen werden.<sup>17</sup> Zudem legitimieren und autorisieren sie diejenigen, die die Erinnerung und das Wissen verwalten. Die Protagonisten der Erzählungen bilden nicht die historische Figur ab, sondern sollten vielmehr verstanden werden als Verkörperung eines Ideals einer spezifischen Gemeinschaft, dessen Meinungen und Perzeption mit *topoi* und stereotypisierten narrativen Elementen verbunden werden. Vermittelt werden in erster Linie die gemeinsame Identität und gruppenspezifisches Wissen, aber auch normative Werte. Hagiographien wirken also gleichzeitig normativ und formativ,<sup>18</sup> sie sind gleichermaßen ein Medium für Wissensvermittlung und Selbstvergewisserung und stellen daher ein Propagandainstrument dar. Im Gegensatz zur offiziellen Geschichtsschreibung bieten sie jedoch oft alternative Perspektiven auf Ereignisse.

So erscheinen Hagiographien auf den ersten Blick oft wie Kompilationen anachronistischer Legenden, enthüllen aber viel über historisches Bewusstsein, politische Meinungen und Gruppenidentitäten von Autor und (intendierter) Leserschaft.

---

Entstehung kultischer Zentren verknüpft. Cf. John Renard: *Friends of God* (Berkeley: University of California Press, 2008), 180–185; Zeynep Yürekli: „Writing down the Feats and Setting up the Scene: Hagiographers and Architectural Patrons in the Age of Empires.“ in *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*, hrsg. von John J. Curry und Erik S. Ohlander, 94–119, Routledge Sufi Series 12 (London: Routledge, 2012).

**16** Zum Begriff cf. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1980), 327 ff. Zu den Protagonisten von Hagiographien cf. Şevket Küçükhüseyin: „On Normative and Formative Aspects of Turko-Persian Muslim Hagiography and the Prospects of Narratological Approaches.“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, hrsg. von Stephan Conermann und Jim Rheingans, 267–280, *Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie* 7 (Berlin: EB, 2014), 268 f.

**17** Jürgen Paul: „Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi's *Maqāmāt-i Žinda-pīl* (with Some Remarks on Ibn Munawwar's *Asrār al-tawhīd*).“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing*.

**18** Şevket Küçükhüseyin: „On Normative and Formative Aspects of Turko-Persian Muslim Hagiography and the Prospects of Narratological Approaches.“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing*.

### Quellen zu Šafī ad-Dīn

Zum Leben Šafī ad-Dīns gibt es nur wenige originäre Hauptquellen. Sie müssen bezüglich ihrer Absichten und Tendenzen in der Darstellung gleichermaßen problematisiert werden.

- (a) *Šafvat aš-šafā* des Tavakkuli b. Ismāʿil b. Ḥāġġi Ardabili Ibn Bazzāz,<sup>19</sup> eines Zeitgenossen Šafī ad-Dīns, der das Buch auf Befehl von dessen Sohn Šadr ad-Dīn 751/1350, also rund 25 Jahre nach dem Tod Šafī ad-Dīns, verfasste.<sup>20</sup> Ein Manuskript wurde auf Befehl von Šāh Ṭahmāsb hinsichtlich der Abstammung und des Status als *sayyid* durch Abū l-Faṭḥ Ḥusainī Gurgānī manipuliert.<sup>21</sup> Spätere Handschriften basieren auf diesem korrumpierten Manuskript, lediglich eine heute in Leiden befindliche Handschrift stellt wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung dar. Ursprünglich handelte es sich bei dem Werk um einen Bericht zu Šafī ad-Dīns Geburt und Jugend, seinen Wundertaten, Aussprüchen und seiner Lebensweise sowie zu seinen letzten Tagen. Auch der Sohn Šafī ad-Dīns, Šadr ad-Dīn, findet Erwähnung, und der Autor schreibt über sein eigenes Verhältnis zur Šafaviyya. Dies ist das einzige Werk, das vor der Machtergreifung der Šafaviden entstand und zur grundlegenden Referenz für spätere Werke werden sollte.
- (b) *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya* des Šaiḥ Ḥusain Abdāl Zāhidi<sup>22</sup> behandelt das Leben des Šafī ad-Dīn und dessen Ahnen, basiert jedoch größtenteils auf Ibn

**19** Tavakkul b. Ismāʿil Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā. Dar tarġuma-yi aḥvāl va aqvāl va karāmāt-i Šaiḥ Šafī ad-Dīn Ishāq-i Ardabili*, hrsg. von Ġulām Riżā Ṭabāṭabāʾi Maġd (Tabriz: Ṭabāṭabāʾi Maġd, 1373 h. š. = 1994). Zur Datierung des *Šafvat aš-šafā* cf. die Angaben in der Vorrede (*muqaddima-yi mušahḥih*) (ebd., 17.) sowie Aḥmad Kasravī: *Šaiḥ Šafī va tabāraš. Durūġ-būdan-i siyādat-i Šafaviyān* (Teheran: Katība, 1355 h. š. = 1976), 8. Das Jahr 759/1358 ist dabei der *terminus ante quem*. Der Titel des Werkes wird manchmal auch angegeben mit *Al-Mawāhib as-saniyya fī manāqib aš-šafaviyya*. Eine auszugsweise kritische Bearbeitung liegt vor: Heidi Zirke: *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Das achte Kapitel des Šafvat aš-šafā in kritischer Bearbeitung*. Islamkundliche Untersuchungen 120 (Berlin: Klaus Schwarz, 1987).

**20** Charles Rieu: *Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 Bände und Supplementband (London: The British Museum Press, 1879–1895).

**21** Der Editor selbst gibt in seiner Vorrede an, dass er auf herrscherlichen Befehl eine Revision und Korrektur des *Šafvat aš-šafā* durchführe. Cf. ebd., I, 345 f. Zur Editions-geschichte cf. Kasravī: *Šaiḥ Šafī va tabāraš*, 18.

**22** Šaiḥ Ḥusain b. Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, hrsg. von Kāzimzāda (Berlin: Čaḫḫāna-yi Īrānšahr, 1344 A. H. = 1925/26). Šaiḥ Ḥusain b. Abdāl Zāhidi ist ein Nachfahre des Šaiḥ Zāhid Ġilānī, dem *muršid* des Šaiḥ Šafī ad-Dīn. Ein großer Abschnitt behandelt denn auch deren Familie und das Verhältnis zu den Vorfahren der Šafaviden. (ebd., 74–116.) Genealogie der Zāhidis cf. Vladimir Fedorovich Minorsky: „A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954): 515–527, 517.



Bazzāz und stammt aus der zweiten Hälfte des 11./17. Jhdts.<sup>23</sup> Der Schwerpunkt des Werkes liegt auf der frühen Geschichte des Ordens, die Ereignisse um Ġunaid und Ḥaidar werden nur kursorisch behandelt.<sup>24</sup>

- (c) *Favā'id aṣ-ṣafaviyya* des Abū l-Ḥasan Qazvinī<sup>25</sup> bietet Details zu Ṣafī ad-Dīn, die über die genannten Werke hinausgehen, wie die Angabe seines Geburtsortes als Kalḥūrān bei Ardabīl. Dieses Werk wurde allerdings erst Ende des 12./18. Jhdts. in Indien verfasst und ist daher kritisch zu beurteilen.

Insbesondere hinsichtlich folgender Aspekte lohnt sich eine genauere Betrachtung der Darstellung Ṣafī ad-Dīns in den Quellen: Die ṣafavidischen Herrscher regierten mit dem Anspruch, Abkömmlinge des siebten Imams Mūsā al-Kāẓim (gest. 183/799) zu sein. Die „offizielle Genealogie“<sup>26</sup> wird dabei in ṣafavidischen Chroniken vielfach zitiert.<sup>27</sup> Wann jedoch kam dieser Anspruch auf? Zudem muss geklärt werden, ob die frühen Ṣafaviden schiitische Tendenzen zeigten oder nicht.

### 3.1.2 Genealogie und Abstammung

Zu Lebzeiten ṣaiḥ Ṣafī ad-Dīns wurde der *sayyid*-Status nicht durchgehend beansprucht. Es stellt sich also die Frage, wann und wie sich dies änderte und welche Akzeptanz dieser Anspruch erhalten konnte. Die Frage, ob der Anspruch gerechtfertigt war oder nicht, soll hier nicht diskutiert werden – wohl aber steht fest, dass die Ṣafaviden sich zu ihrer Herrschaftslegitimation darauf stützten. Ein Blickwinkel darauf, wann und wie dieser Anspruch entstand und breit rezipiert wurde, ist hilfreich, um die Verwandlung der Ṣafaviden von ṣaiḥs zu dynastischen Herrschern nachzuvollziehen.

<sup>23</sup> Verfasst wurde das Werk zur Regierungszeit des Šāh Sulaimān (reg. 1078 – 1106/1667 – 1694). Zur Referenz auf *Ṣafavat aṣ-ṣafā* cf. Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aṣ-ṣafaviyya*, 45 – 50; Edward Granville Browne: „Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Safawi Dynasty of Persia.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 53, 3 (1921): 395 – 418.

<sup>24</sup> Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aṣ-ṣafaviyya*, 66. Die vorgestellte Genealogie reicht zurück bis zu den mythischen Anfängen der Dynastie und kann als dynastische Hagiographie bezeichnet werden. Es gibt sicherlich detailliertere und verlässlichere Chroniken zu den im Buch behandelten Ereignissen. Allerdings liegt die Besonderheit der Quelle in den hagiographischen Anekdoten und charismatischen Charakterisierungen der ṣaiḥs.

<sup>25</sup> Abū l-Ḥasan Qazvinī: *Favā'id aṣ-ṣafaviyya*, hrsg. von Maryam Mir Aḥmadi (Teheran: Mu'as-sasa-yi muṭāla'āt va taḥqīqāt-i farhangī, 1367 h. š. = 1988).

<sup>26</sup> Savory: *Iran under the Safavids*, 3.

<sup>27</sup> Eine Zusammenschau der Chroniken findet sich bei Quinn: *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas*, 83 – 86; Ghulām Sarwar: *History of Shāh Ismā'il Ṣafawī* (Aligarh: s. n., 1939), 17.

Die ersten umfassenden Studien zur Abstammung der Şafaviden stammen von Kasravī.<sup>28</sup> Er stützte sich dabei auf die *Şafvat aş-şafā*, welche ihm als lithographische Edition vorlag.<sup>29</sup> Dabei konzentrierte er sich vornehmlich auf drei Episoden, die nach der Präsentation der Genealogie zu Beginn der Hagiographie auftauchen.<sup>30</sup>

Eine Episode bezieht sich auf die Erzählung Şadr ad-Dīns, er habe seinen Vater gehört, wie er gesagt habe „*dar nasab-i mā siyādat hast*“ („in unserer Abstammung ist der *sayyid*-Status“).<sup>31</sup> Die zweite Episode, auf die Kasravī eingeht, involviert Sayyid Hāšim al-Makkī, einen Anhänger Şafī ad-Dīns, der berichtet, er habe den Ordensführer gehört, wie er in der Öffentlichkeit sich *sayyid* genannt habe und sich später dann auch als *‘alīdischer sayyid* bezeichnet habe. Und schließlich sei ihm Şafī ad-Dīn im Traum erschienen und habe ihm befohlen, Şadr ad-Dīn von seiner *husainidischen* Abstammung zu berichten. Die dritte Episode involviert einen anderen Anhänger Şafī ad-Dīns, Sayyid Zain ad-Dīn, der berichtet, dass Şafī ad-Dīn in seiner Anwesenheit seinem eigenen Sohn Muḥyī ad-Dīn beipflichtete, als dieser seiner Mutter, also Şafī ad-Dīns Frau, von ihren *sayyid*-Verwandten erzählte. Şafī ad-Dīn soll gesagt haben „*mā rā nisbat-i siyādat hast*“ („wir haben in unserer Abstammung den *sayyid*-Status“).<sup>32</sup>

Kasravī ordnet diese Episoden als nachträgliche Hinzufügungen ein, nachdem der Text des *Şafvat aş-şafā* 759/1358 fertiggestellt worden war und schreibt diese dem Bemühen Şadr ad-Dīns zu, den *sayyid*-Status für seine Familie zu beanspruchen. Dabei sei eine Entwicklung der Episoden in der Reihenfolge erste, dritte und schließlich zweite Erzählung zu verfolgen, welche den zunehmend verfeinerten Anspruch auf den *sayyid*-Status offenlegen. Aus einer formlosen Aussage wurde dann gar die Zugehörigkeit zu den Ḥusainiden. Kasravī präsentiert eine verblüffende These zum Zustandekommen der „offiziellen“ Genealogie, die zu Beginn des *Şafvat aş-şafā* vorgestellt wird: Der Sohn Şadr ad-Dīns und sein Nachfolger Ḥ’āğā ‘Alī könnte nach seinem Vater Şadr ad-Dīn Mūsā als „al-Mūsavī aş-Şafavī“ bezeichnet worden sein. Dieses al-Mūsavī habe dann laut Kasravī zu

28 Kasravī: *Şaiḥ Şafī va tabāraş*. Es handelt sich hier um einen Reprint der Auflage von 1944. Die Studie wurde erstmals in drei Teilen in der Zeitschrift *Āyanda* 2 (1926–1928), 357–365, 489–497, 801–845. Zuvor war die Abstammung der Şafaviden lediglich cursorisch behandelt worden, cf. bspw. Edward Granville Browne: *A Literary History of Persia*. 4 Bände (Cambridge: Cambridge University Press, 1951–1953), IV, 32f; Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert*, 12.

29 Tavakkul b. Ismā‘īl Ibn Bazzāz: *Şafvat aş-şafā*, hrsg. von Aḥmad b. Karīm Tabrizī (Bombay: s. n., 1329 A. H. = 1911); Lithographie.

30 Kasravī: *Şaiḥ Şafī va tabāraş*, 25–35.

31 Kasravī ergänzt, es gebe jedoch keine Angaben, ob damit *‘alīdisch* oder *şarīf* gemeint sei; letzteres bezeichne eine *sayyid*-Abstammung mütterlicherseits. Cf. ebd., 25.

32 Die Episoden finden sich in Ibn Bazzāz: *Şafvat aş-şafā*, 71.

Verwirrungen geführt und sei mit der allgemein verwendeten *nisba* für Nachkommen des Mūsā al-Kāẓim verwechselt worden. Unter Ḥʿāğa ‘Alī oder dessen Sohn Ibrāhīm sei dann die offizielle Genealogie entstanden.<sup>33</sup>

Togan hatte außer zu der von Kasravī verwendeten Lithographie auch Zugang zu zwei weiteren Manuskripten, die sich erheblich unterscheiden. Die zu Anfang aufgeführte Genealogie beginnt bei Fīrūz-šāh, die Šafaviden werden also nicht als *sayyids* dargestellt und außerdem wird nur die erste der drei Episoden erzählt.<sup>34</sup> Togan vergleicht Rezensionen des Manuskripts früheren Datums (Ms Aya Sofia 3099, kopiert 896/1491 und Ms Leiden Cod. Or. 465, kopiert 890/1485) mit einem späteren Manuskript (Ms Aya Sofia 2123, kopiert 914/1508).<sup>35</sup> Die Unterschiede zwischen den Versionen sind deutlich: Die spätere Handschrift *Ms Ayasofya 2123* enthält nicht nur die erste Episode, wie die anderen Handschriften, sondern auch eine komplette Genealogie.<sup>36</sup> Togan setzt denn auch die Propaganda des *sayyid*-Status in der Zeit von Ismā‘il und nicht erst unter seinem Sohn und Nachfolger Ṭahmāš an.<sup>37</sup> Ungereimtheiten finden sich auch bezüglich der kurdischen Abstammung der Šafaviden. War diese in den frühen Handschriften mit dem Satz „*nisbat-i Bīrūz bā Kurd raft*“ noch eindeutig belegt, so hatte die spätere Handschrift an dieser Stelle nur noch eine defekte und unverständliche Passage.<sup>38</sup> Togan schlussfolgerte daraus, dass die Fälschung der Genealogie mit einer Auslöschung der kurdischen Abstammung einherging,<sup>39</sup> und beschließt seine Ausführungen folgendermaßen:

---

**33** Kasravī: *Šaiḥ Šafī va tabāraš*, 30. Es muss hinzugefügt werden, dass Kasravī aufgrund fehlender Erwähnung des *sayyid*-Status der Šafaviden in anderen historischen Quellen aus der Zeit von Ğunaid (*šaiḥ* von 851/1447 bis 864/1460) oder Ḥaidar (*šaiḥ* von 864/1460 bis 893/1488) davon ausgeht, dass der Anspruch auf ‘alidische Abstammung erst gegen Ende der Ordensführung Ḥaidars unter den Anhängern verbreitet worden sei. Cf. ebd., 29. Jean Aubin: „Etudes safavides. I: Šāh Ismā‘il et les notables de l’Iraq persan.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, 1 (1959): 37–81, 45 widerspricht dieser These auf Grundlage der vermeintlichen Einschübe im *Šafvat aš-šafā*.

**34** Zeki Velidi Togan: „Sur l’origine des Safavides.“ in *Mélanges Louis Massignon*, hrsg. von Institut d’Études Islamiques de l’Université de Paris und Institut Français de Damas. 3 Bände, 345–357 (Damaskus, 1956–1957), III, 347.

**35** Zum inhaltlichen Vergleich der Manuskripte cf. ebd., III, 347–351.

**36** Ebd., III, 347.

**37** Ebd., III, 347.

**38** Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā*, 72 gibt die Abstammung als kurdisch an. Die ethnische Herkunft der Šafaviden führte in der Sekundärliteratur zu allerlei Spekulationen: Hinz geht davon aus, dass sie ursprünglich aus dem Jemen nach Aserbaidšchan eingewandert seien, Kasravī sieht in ihnen Iraner, Sümer verortet sie in Anatolien und Savory spricht von einer unklaren Herkunft.

**39** Zeki Velidi Togan: „Sur l’origine des Safavides.“ in *Mélanges Louis Massignon*, III, 346. Morimoto kritisiert an der Herangehensweise Togans, dass dieser die unterschiedlichen Manuskripte

Il ne fait aucun doute que les souverains Shāh Ismāʿil et Shāh Ṭahmāsb se sont donnés toutes les peines du monde pour effacer de l'histoire leur origine kurde, pour attribuer au kurde Firouz la qualité de descendant du Prophète, et pour faire valoir que le Shaykh Safi était un shaykh turk shīʿite, auteur de poèmes turcs.<sup>40</sup>

Ein weiteres Indiz für die gefälschte Genealogie liefert der gebräuchliche Titel Şafi ad-Dīns, der lediglich *şaiḥ* und nicht *sayyid*, *mīr* oder *šāh* war, wie das bei anderen Nachkommen Muḥammads der Fall war. Hier findet sich also weder ein Hinweis auf 'alidische Abstammung noch ein irgendwie gearteter Anspruch auf weltliche Machtausübung.<sup>41</sup> Vor Ismāʿil waren für alle şafavidischen Ordensführer lediglich die Titel *şaiḥ* oder *ḥʿāgā* in Gebrauch.<sup>42</sup> Ebensowenig findet sich in offiziellen Dokumenten ein Hinweis auf die Abstammung von Muḥammad.<sup>43</sup>

Als gesichert kann gelten, dass spätere Quellen dem offiziellen Narrativ von der Abstammung vom 7. Imam folgten.<sup>44</sup> Eindeutig erfolgten Glättungen in der Genealogie im Unterschied zu den Angaben im *Şafvat aṣ-şafā*. Dies betrifft nicht nur die Einführung des Titels *sayyid*, sondern beispielsweise auch die *kunya* Abū

---

in dieselbe textuelle Tradition stellte und Zusätze bzw. Korrekturen somit ein späteres Manuskript darstellen müssen. Allerdings könnten parallele Versionen in Umlauf gewesen sein. Kazuo Morimoto: „The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-Dynastic Claim to Sayyid Status.“ *Iranian Studies* 43, 4 (2010): 447–469, 453.

<sup>40</sup> Zeki Velidi Togan: «Sur l'origine des Safavides.» in *Mélanges Louis Massignon*, III, 356.

<sup>41</sup> Im Gegensatz dazu bspw. *Sayyid* Ğamāl ad-Dīn Tabrizī (der Lehrer des *Şaiḥ* Zāhid Ğilānī), *Amīr* / *Şāh* Qāsim Anwār Tabrizī (ein Schüler *Şaiḥ* Şadr ad-Dīns), *Sayyid* Muḥammad Muṣā'ṣa' (der Begründer der gleichnamigen Bewegung), *Mīr* / *Şāh* Ni'mat Allāh Kirmānī, *Sayyid* Muḥammad Nūrbaḥş (der Begründer der gleichnamigen Bewegung).

<sup>42</sup> Kasravī: *Şaiḥ Şafī va tabāraş*, 36.

<sup>43</sup> Ebd., 39. Kasravī weist darauf hin, dass die Şafaviden auch nicht im maßgebenden genealogischen Werk *ʿUmdat aṭ-ṭālib fī ansāb Āl Abū Ṭālib* von Ğamāl ad-Dīn Aḥmad b. 'Alī b. Ḥusain (fertiggestellt 1424) über *sayyidis* aus dem frühen 15. Jhdt. erwähnt werden. Kasravī: *Şaiḥ Şafī va tabāraş*, 44; Manūčīhr Pārsā Dūst: *Şāh Ismāʿil-i avval. Pādšāhi bā aṣarhā-yi dīrpāy dar Īrān va īrānī*, 3. Aufl. (Teheran: Şirkat-i siḥāmī-yi intişār, 1387 h. š. = 2008), 181. Zeki Velidi Togan: „Sur l'origine des Safavides.“ in *Mélanges Louis Massignon*, III, 356 merkt an, dass kein Titel *sayyid* für Şafi ad-Dīn oder Şadr ad-Dīn in den Episteln Raşid ad-Dīns (gest. 718/1318) aufgeführt sei.

<sup>44</sup> Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aṣ-şafaviyya*, 10. Die Abstammung des Ordens wird hier folgendermaßen angegeben: *Şaiḥ* Şafī ad-Dīn Abū l-Faṭḥ Ishāq b. *şaiḥ* Amīn ad-Dīn Ğibrāʿil b. Quṭb ad-Dīn b. Şāliḥ b. Muḥammad al-Ḥāfiẓ b. 'Awāẓ b. Firūz Şāh Zarrīn Kulāh b. Muḥammad b. Şarafşāh b. Muḥammad b. Ḥasan b. *sayyid* Muḥammad b. Ibrāhīm b. *sayyid* Ğa'far b. *sayyid* Muḥammad b. *sayyid* Ismāʿil b. *sayyid* Muḥammad b. *sayyid* Aḥmad A'rābī b. *sayyid* Qāsim b. *sayyid* Abū l-Qāsim Ḥamza b. Mūsā al-Kāẓim b. Ğa'far aṣ-Şadiq b. Muḥammad al-Bāqir b. Imām Zain al-'Ābidīn b. Ḥusain b. 'Alī b. Abī Ṭālib (*'alaihi s-salām*).

Bakr, welche bei Quṭb ad-Dīns Namen ganz ausgelassen wird, ebenso wie die *nisba al-Kurḍī* bei Fīrūz-šāh.<sup>45</sup>

Wann die genealogischen Fälschungen anfangen und inwiefern damit auch eine Schiitisierung der Ṣafaviyya einherging bzw. ob schon zur Anfangszeit schiitische Tendenzen vorlagen, muss also offenbleiben.<sup>46</sup> Dabei ist der Anspruch auf *siyāda* ein wichtiges Argument und Element in der Legitimation politischer Ziele, jedoch nicht automatisch ein Indiz für die Nähe zur Schia. Eine Projektion beider Aspekte, *siyāda* und *tašayyuʿ*, auf den Gründer des Ordens war erst unter der dynastischen ṣafaviyya unerlässlich, um Legitimität über beide Kanäle zu erreichen.<sup>47</sup>

### 3.1.3 Religiöse Ausrichtung der frühen Ṣafaviyya

Ḥamd Allāh Mustaufī schreibt 741/1340 über die Leute von Ardabīl, dass diese größtenteils der Rechtsschule des aš-Šāfiʿī angehörten und Anhänger, *murīd*, des Ṣafī ad-Dīns seien.<sup>48</sup> Befürworter der These, dass Ṣafī ad-Dīn Schiit war, stützen sich auf die Anekdote im *Ṣafvat aš-ṣafā*, dass Ṣafī ad-Dīn auf die Frage nach seiner Religion geantwortet habe: „Wir haben die Religion der Imame und verehren die Imame.“<sup>49</sup> Zudem habe er, wie dies auch die Schiiten tun, Ḥasan und Ḥusain mit dem Titel *amīr al-muʿminīn* bezeichnet.<sup>50</sup> Auch hier liegt wieder dasselbe Phänomen vor wie bei den Genealogien: In der Leidener Handschrift findet man eine Textversion, die anstelle von *maḏhab-i aʿimma* (die Rechtsschule der Imame) von *maḏhab-i šaḥāba* (die Rechtsschule der Prophetengefährten) spricht. Die von Abū l-Faḥ überarbeitete Version benennt die religiöse Zugehörigkeit als *maḏhab-i ahl-*

<sup>45</sup> Auch findet sich bei der Auflistung der Söhne und Enkel Mūsā b. Ġaʿfar aš-Šādiq kein Ḥamza b. Mūsā. Cf. Muḥammad ʿAlī Raużātī: *Ġāmiʿ al-ansāb. Ḥānidānhā-yi sādāt-i mūsawī* (Isfahan: Čapḥāna-yi Ġāwid, 1335 h. š. = 1956), 2.

<sup>46</sup> Aubin stimmt in Grundzügen Kasravī zu, setzt jedoch den Beginn der genealogischen Fälschungen in die Zeit von Ġunaid an, als auch „les déviations de l'ordre safavide“ eingeführt wurden und den er als verantwortlich für die „subversion“ ansieht. Aubin, „Etudes safavides. I“, 43. Zitate auf p. 45.

<sup>47</sup> Allerdings scheint sich Ismāʿīl selbst nicht als *sayyid* bezeichnet zu haben, weder in offiziellen Dokumenten noch in Bauinschriften: Pārsā Dūst: *Šāh Ismāʿīl-i avval*, 184.

<sup>48</sup> Mustaufī Qazvīnī: *Kitāb Nuzhat al-qulūb*, 92. Lambton und aš-Šaibī folgern daraus, dass Ṣafī ad-Dīn Sunnit gewesen sei. Ann Katherine Swynford Lambton: *Landlord and Peasant in Persia. A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration* (London: I. B. Tauris, 1991); aš-Šaibī: *Al-Fikr aš-šiʿī wa-n-nazaʿāt aš-šūfiyya ḥattā maṭlaʿ al-qarn at-tānī ʿašar al-ḥigri*.

<sup>49</sup> Ibn Bazzāz: *Ṣafvat aš-ṣafā*, 886.

<sup>50</sup> Ebd., 742.

i *bait* (die Rechtsschule der Angehörigen des Propheten), in späteren Versionen wird gar *madhab-i ġa'farī* (die ġa'faritische Rechtsschule) genannt.<sup>51</sup>

Im *Šafvat aš-šafā* werden Šafī ad-Dīn jedoch eine Vielzahl von *aḥādīṭ* in den Mund gelegt, die allesamt sunnitischen Ursprungs sind. Es finden sich keine Aussprüche der Imame.<sup>52</sup> Auch Rechtsbestimmungen, die in dieser Quelle angesprochen werden, stammen aus der šāfi'itischen Rechtsschule: So erneuert Šafī ad-Dīn beispielsweise seine rituelle Waschung, nachdem er seine Tochter berührt hat.<sup>53</sup> Die *silsila* des Šafī ad-Dīn wiederum enthält einige šāfi'itische Gelehrte.<sup>54</sup> Viele der Anhänger Šafī ad-Dīns trugen dezidiert sunnitische Namen wie Abū Bakr oder 'Umar, was die Vermutung nahelegt, dass sie keine Schiiten waren.<sup>55</sup> Auch berichtet Ibn Bazzāz, Šafī ad-Dīn habe das *tarāwīḥ*-Gebet im Ramadan verrichtet, eine Praxis, die sich bei den Schiiten nicht findet.<sup>56</sup> Ein weiterer Hinweis auf die sunnitische Zugehörigkeit ist schließlich die in sunnitischem Zusammenhang übliche Verwendung der Eulogie *raḍī Allāhu 'anhu* (möge Gott zufrieden sein mit ihm) nach der Erwähnung von Angehörigen der *ahl al-bait*.<sup>57</sup>

Auch wenn spätere Quellen Šafī ad-Dīn als Schiit bezeichnen,<sup>58</sup> so lässt sich in der frühesten Quelle über ihn keinerlei Hinweis darauf finden, was einige zur Vermutung veranlasste, er habe *taqiyya* gemacht und seine wahre religiöse Überzeugung verborgen. Von *taqiyya* spricht auch der Editor des *Šafvat aš-šafā*: Ibn Bazzāz habe aus diesem Grunde nicht geschrieben, dass Šafī ad-Dīn Schiit gewesen sei.<sup>59</sup> Da es unter den Īlhānen jedoch keine Verfolgung oder Diskriminierung von Schiiten gab, die Anlass dazu gegeben hätte, kann diese These schnell wieder verworfen werden. Zumal Öljejtü bei einem offiziellen Anlass neben Šafī ad-Dīn auch *al-'Allāma al-Ḥillī*, einen zwölferschiitischen Gelehrten eingeladen hatte, sodass es von offizieller Seite sicherlich keine Gründe gab, eine solche Religionszugehörigkeit zu verleugnen.<sup>60</sup> Eine offensichtliche Neigung zur

51 Genauere Darstellung der Varianten bei Aḥmad Kasravī: „Šaiḥ Šafī va tabāraš.“ in *Čand maqāle*, hrsg. von Aḥmad Kasravī, 59–105 (Köln: Mehr, 1996).

52 Kasravī: *Šaiḥ Šafī va tabāraš*, 54.

53 Ebd., 55.

54 Ebd., 56.

55 Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā*, 764, 776, 842 et passim.

56 Ebd., 892.

57 Ebd., 256, 275, 724, 1010, etwa bei der Nennung al-Ḥasan b. 'Alis.

58 'Ādil Rustamī: „Siyādat va tašayyū'-i Šafaviyān dar daura-yi piš az salṭanat.“ *Tārīḫ dar āyina-yi pažūhiš* 14 (1386 h. š. = 2007): 129–164, 140.

59 Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā*, 23.

60 Jackson und Lockhart: *The Timurid and Safavid Periods*, 616.

Schia wird erst unter Šafī ad-Dīns Sohn Šadr ad-Dīn und dann noch stärker unter Ḥvāğa ‘Alī offensichtlich.

Ein Vergleich der Darstellung Šafī ad-Dīns in den Quellen mit zeitgenössischen religiösen Bewegungen, wie sie im vorigen Kapitel vorgestellt wurden, legt vielmehr nahe, dass wir es hier mit dem für diese Zeit verbreiteten Phänomen eines Gemenges religiöser Orientierungen zu tun haben,<sup>61</sup> bei dem einer ursprünglich sunnitischen Ausrichtung ein schiitischer oder schiitisch geprägter Subtext hinzugefügt wurde. Letztere Vermutung wird gestützt durch Aussagen wie die in zwei *rubā’īs* (Vierzeilern), die Šafī ad-Dīn als *dūstār-i ḥāndān-i ‘Alī* (Freund der Familie ‘Alis) bezeichnen.<sup>62</sup>

### 3.1.4 Biographisches zu Šafī ad-Dīn

Die Abstammung des namensgebenden Ordensgründers Šafī ad-Dīn liegt, wie wir gesehen haben, ebenso im Dunkeln wie seine religiöse Verortung, sowohl in zeitgenössischen als auch späteren Werken, die über ihn verfasst wurden. Geboren wurde Šafī ad-Dīn am Höhepunkt der ilḥānidischen Herrschaft.

Ausgehend von seiner Hagiographie lassen sich einige Etappen des Lebenswegs Šafī ad-Dīns rekonstruieren.<sup>63</sup> Sein Vater scheint Bauer in der Gegend von Kalḥurān bei Ardabil gewesen zu sein.<sup>64</sup> Šafī ad-Dīn genoss eine profunde religiöse Ausbildung und ging im Alter von 25 Jahren bei dem sunnitischen<sup>65</sup> *šaiḥ* Zāhid Gilānī in die Lehre,<sup>66</sup> dessen Tochter er später ehelichte. Soweit ein sehr

<sup>61</sup> Ein treffender Ausdruck könnte etwas wie „blended religion“ sein. Um dieses Phänomen terminologisieren zu können, wären allerdings Untersuchungen ähnlich gelagerter Fälle nötig, damit die Anschlussfähigkeit des Begriffs gewährleistet ist.

<sup>62</sup> Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 35.

<sup>63</sup> Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā*, p. 441. Zu Šaiḥ Šafī cf. Ḥvāndamīr: *Tāriḥ-i ḥabib as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 413–420.

<sup>64</sup> Kasravī: *Šaiḥ Šafī va tabāraš*, 46 nimmt fälschlicherweise an, dass der Ahne Šafī ad-Dīns, Firūz-šāh nicht nur mit der Armee von Ibrāhīm b. Adham (gest. 161/777–8) nach Aserbaidšchan gekommen sei, sondern auch ein Nachkomme desselben gewesen sei und somit hier die eigentliche Fälschung der Genealogie stattgefunden habe.

<sup>65</sup> *Ṭarīqa* der *Suhrawardiyya* und Anhänger der šāfi’itischen Rechtsschule: Pārsā Dūst: *Šāh Ismā’il-i avval*, 187.

<sup>66</sup> ‘Abd al-Ḥusain Navā’i und ‘Abbāsqli Ġaffārīfard: *Tāriḥ-i taḥavvulāt-i siyāsī, iğtemā’i, iqtešādī va farhangī-yi Īrān dar daurān-i šafaviyya*. 5 Bände (Teheran: s. n., 1388 h. š. = 2009), V, 38. Zu Stationen vor Gilānī; cf. Ibn Bazzāz: *Šafvat aš-šafā*, 94 f. Eine Analyse zur narrativen Beschreibung der ersten Begegnung zwischen Šafī ad-Dīn und *šaiḥ* Zāhid wird vorgestellt bei Shahzad Bashir: *Sufi Bodies. Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2011), 115–119.



unauffälliger Werdegang. Beim Tode Gilānīs im Jahre 700/1301 wurde Şafī ad-Dīn dessen Nachfolger und übernahm so auch große Teile seiner Anhängerschaft, was beides eher ungewöhnlich war. Möglicherweise ist hier der Grund darin zu sehen, dass Şafī ad-Dīn sich in Ardabīl niederließ. Er erlangte rasch einen hohen Bekanntheitsgrad und konnte viele Anhänger gewinnen.<sup>67</sup> Der Einfluss des Ordens wurde im 9./15. Jhdt. schließlich so groß, dass er fast als gleichwertiger Partner der lokal herrschenden Stämme angesehen werden konnte und regelmäßig in politische Verhandlungen mit einbezogen wurde.

Eine Reihe von Erzählungen thematisieren den sozialen und gesellschaftlichen Status Şafī ad-Dīns, etwa bei Öljejtü,<sup>68</sup> der nach der Fertigstellung des Fundamentes von Sulţāniyya eine Vielzahl von religiösen Gelehrten einlud, unter ihnen auch Şafī ad-Dīn und Şaiḥ ‘Alā’ ad-Daula Simnānī.<sup>69</sup> Öljejtü soll, da Şafī ad-Dīn keine der angebotenen Speisen anrührte, gefragt haben, warum denn Simnānī von diesen Speisen esse, wenn sie doch scheinbar verboten seien. Şafī ad-Dīn antwortete: „Şaiḥ ‘Alā ad-Daula ist ein Meer, und ein Meer kann nichts verschmutzen.“ Der neben ihm sitzende Simnānī entgegnete: „Şaiḥ Şafī ad-Dīn ist ein *şāhbāz* (Königsfalke) und er isst nicht jedes Lockfleisch.“<sup>70</sup> Solche Anekdoten geben über die Situierung Şafī ad-Dīns bei einem Herrscher oder im Kreise anderer einflussreicher religiöser Gelehrter, aber auch durch die Aussagen, die von ihm bzw. über ihn getroffen werden, Auskunft über den Rang, der ihm zugeschrieben wird.

**67** Ibn Bazzāz: *Şafvat aṣ-şafā*, 737–759; Ğaffārī Qazvinī: *Tārīḫ-i ġahān-ārā*, 259; Qazvinī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḫ*, 384. Die Zahl der Anhänger ist allerdings kritisch zu betrachten. So berichtet Abdāl Zāhidī von 13,000 neuen Anhängern, die innerhalb dreier Monate nach Ardabil gekommen sein sollen. Cf. Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aṣ-şafaviyya*, 38.

**68** Öljejtü (Ulġāytü) Ĥudābanda bekannte sich zur Schia, großen Einfluss auf Entwicklungen unter seiner Herrschaft hatte der zwölfschiitische Gelehrte Ibn al-Muṭaḥḥar al-Ĥilli. Dieser Ausflug in die Schia sollte jedoch mit Öljejtüs Tod wieder vorbei sein. Berichte über schiitische Tendenzen bei Herrschern sind im Allgemeinen jedoch mit Vorsicht zu genießen. Meist zeigten die Herrscher wenig Interesse für religiöse Belange und Praxis, was ihnen im Urteil der Quellen oftmals den Vorwurf der Heterodoxie einbrachte. Für kurze Herrscherbiographien der post-īlḫānidischen Zeit cf. Ğaffārī Qazvinī: *Tārīḫ-i ġahān-ārā*, 215–251.

**69** ‘Alā ad-Daula Simnānī war ein Şūfi-Meister, der kurze Zeit in Diensten von Öljejtü stand. Allgemein erwecken die Quellen den Eindruck, dass religiöse Streitgespräche bei Hofe keine Seltenheit waren. Es gibt gar Berichte über Aḥmad b. Fahd al-Ĥilli (gest. 841/1437), der am Hof des Ispand, eines Gouverneurs von Irak (reg. 836–48/1433–45) ein Streitgespräch gegen seine sunnitischen Kollegen gewonnen habe, worauf der Gouverneur sich zur Schia bekannt haben soll. Cf. Şūštari: *Maġālis al-mu’minīn*, I, 241.

**70** Ma’şūm ‘Alī-Şāh: *Ṭarā’iq al-ḥaqā’iq*, II, 145.



Neben Wesiren der Īlhāne<sup>71</sup> soll auch Abū Saʿīd selbst Ṣafī ad-Dīn seine Aufwartung gemacht haben.<sup>72</sup> Dokumentiert ist ein Brief Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāhs an Ṣafī ad-Dīn,<sup>73</sup> in dem sich, nebenbei bemerkt, keine Hinweise auf eine ‘alidische Abstammung in der Anrede finden lassen, wie dies zu erwarten gewesen wäre. Ebenso wird die Verehrung Ṣadr ad-Dīns durch Sulṭān Aḥmad Ġalāyir in dessen Anrede an ihn in einem *farmān* deutlich,<sup>74</sup> in dem er Ṣadr ad-Dīns als *aʿzam-i sulṭān al-mašāyih va l-muḥaqqiqīn qudvat as-sālikīn nāṣih al-mulūk va s-salāṭīn muršid al-ḥalāyiq aḡmāʾin* („der Höchste der *šaiḥs* und Wahrheitsprechenden, Exempel für diejenigen, die dem rechten Weg folgen, Berater der Könige und Sultane, Meister aller Geschöpfe“) betitelt, ebenfalls ohne Hinweise auf eine Abstammung als *sayyid*.<sup>75</sup> Auch von einer großen Zahl von Besuchern im *ḥānaqāh* wird gesprochen, um die Anhängerschaft zu dokumentieren. So sollen innerhalb von drei Monaten 13,000 Besucher allein aus der Gegend von Tabrīz gekommen sein.<sup>76</sup>

Der Wahrheitsgehalt solcher Aussagen lässt sich kaum überprüfen, würde jedoch auch keine weitergehenden Erkenntnisse liefern. Vielmehr lässt die Zirkulation und Rezeption solcher Erzählungen Rückschlüsse darauf zu, wie sich der Orden präsentieren wollte und welches Selbstbild die Anhängerschaft hatte. So lässt sich klar feststellen, dass die Ṣafaviyya sicherlich über eine große Anhängerschaft verfügte und damit einhergehend einen gewissen sozialen Status innehatte.

Unter Ṣafī ad-Dīn jedoch lassen sich noch keine Tendenzen zu weltlicher Herrschaft festmachen, vielmehr scheint es bis zu Ġunaid eine vornehmlich spirituelle Führerschaft des Ordens gewesen zu sein. Beim *ḥānaqāh* scheint es sich um ein typisches Zentrum eines Sufi-Ordens gehandelt zu haben, wo insbesondere die nomadische und ländliche Bevölkerung eine Anlaufstelle und vor allem Beständigkeit in Zeiten rascher politischer Umbrüche fand. Mit zunehmendem

71 Ibn Bazzāz: *Ṣafvat aš-ṣafā*, p. 334.

72 Ebd., 160, 173 f., 249.

73 Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Mukātabāt-i Rašīdī*, hrsg. von Muḥammad Ṣafīʿ (Lahore: s. n., 1376 A. H. = 1956/57), 265–272. (Brief Nr. 45). Zu den Briefen cf. Browne: *A Literary History of Persia*, 3–87. Rašīd ad-Dīn starb 1318.

74 Publiziert in Henri Massé: „Ordonnance rendue par le prince Ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-Oddin (1305–1392).“ *Journal Asiatique* 230 (1938): 465–468. Außerdem bei Muḥammad Ṭāhir b. Ḥusain Vaḥīd Qazvīnī: „Farmān-i Sulṭān Aḥmad Ġalāyir.“ *Yādīgār* 1, 4 (1323 h. š. = 1944): 25–29.

75 Zum *farmān* cf. Šīrīn Bayānī: *Tārīḫ-i Āl-i Ġalāyir* (Teheran: Dānišgāh-i Tihrān, 1345 h. š. = 1966), 221–227; Ġāhāngīr Qāʾimmaqāmī: „Farmān-i mansūb bi-Sulṭān Aḥmad Ġalāyir.“ *Barrasīhā-ya tāriḫī* 3, 5 (1347 h. š. = 1968): 273–280.

76 Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustaḡū dar taṣavvuf-i Īrān*, 64.

spirituellen Einfluss und größerer Anhängerschaft konnte diese jedoch rasch in weltliche Herrschaftsmacht umgewandelt werden, wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird.

## 3.2 Politisierung

Prägend für diese Epoche ist insbesondere die Verbreitung von mystischen Lehren in Aserbaidshan und Anatolien. Ausgeprägte schiitische Tendenzen lassen sich weder auf zwölfschiitischer noch auf *ḡulāt*-Ebene feststellen. Arabil mit seinem Heiligtum sollte zu einer bedeutenden Pilgerstätte werden, der auch timüridische Prinzen ihre Reverenz erwiesen.

### 3.2.1 Şadr ad-Dīn

Şadr ad-Dīn (*şaiḥ* des Ordens von 735/1334 bis 794/1391) wirkte vom Ende der ilḡānidischen Ära bis zur Ankunft Timurs in Iran. Unter ihm konnte Şāh Qāsim-i Anvār<sup>77</sup> als Anhänger gewonnen werden und die Aktivitäten des Ordens weiteten sich bis in den 'Irāq-i 'Aḡam und nach Ḥurāsān aus.<sup>78</sup> Diese geographische Verbreitung und der steigende Einfluss des Ordens machten Şadr ad-Dīn zwar zu einem gefragten Berater der Herrscher,<sup>79</sup> führten aber auch zu Konflikten mit den lokalen Herrschern, sodass Şadr ad-Dīn inhaftiert und unter Hausarrest gestellt wurde, bevor er ins Exil nach Tabrīz ging, was den Zulauf an Anhängern jedoch nicht aufhalten konnte.<sup>80</sup> Aus Tabrīz flüchtete Şadr ad-Dīn nach Rašt in der Provinz Gilān, wo er unter der Obhut des dortigen Herrschers stand.<sup>81</sup> Mit Unterstützung der örtlichen Herrscher konnte er schließlich nach Ardabil zurückkehren, wo er den Bau des Grabmals für Şafī ad-Dīn veranlasste.<sup>82</sup> Das Mausoleum wurde zu einer wichtigen Pilgerstätte und Ardabil zu einem bedeutenden spiri-

77 Zu ihm cf. Qāsim-i Anvār: *Kulliyāt-i Qāsim-i Anvār*, hrsg. von Sa'īd Nafīsī (Teheran: Kitābhāna-yi Sanā'ī, 1337 h. š. = 1958). Qāsim-i Anvār starb 1433.

78 Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aṣ-ṣafaviyya*, 41; Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 420–423.

79 Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 421.

80 Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aṣ-ṣafaviyya*, 42. Dies war zur Zeit der Herrschaft des Malik Ašraf Čübānī.

81 Mir Aḡmadī: *Dīn va daulat dar 'aṣr-e ṣafavī*, 43.

82 Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aṣ-ṣafaviyya*, 41 ff.

tuellen Zentrum in der Region.<sup>83</sup> Bereits zu dieser Zeit zeichnet sich mit der Konfrontation mit den Georgiern und *ğazā*-Aktivitäten, d.h. Feldzüge und Überfälle, welche unter den späteren Nachfolgern intensiviert wurden, eine beginnende Politisierung ab.<sup>84</sup>

### 3.2.2 'Alā ad-Dīn 'Alī

In den 36 Jahren unter 'Alā ad-Dīn 'Alī, auch bekannt als Ḥ'āğā 'Alī<sup>85</sup> (*šaiḥ* des Ordens von 794/1391 bis 830/1427), vergrößerte sich der Orden weiter, was sich insbesondere in einer legendären Erzählung über ein Treffen 'Alis mit Timur im Jahre 804/1402 niederschlägt. 'Alī soll dabei Timur um die Freilassung byzantinischer Gefangener ersucht haben. Es handelte sich um Ordensanhänger, die nach ihrer Freilassung nach Anatolien zurückkehrten, begleitet von Repräsentanten (*ḥulafā*) und mit der Weisung, die baldige Ankunft des zwölften Imams zu erwarten.<sup>86</sup> Nachfolger dieser Gefangenen bekamen den Beinamen Rūmlū und stellten einen der bedeutendsten Stämme bei der Machtergreifung Ismā'īls dar. Sicherlich hatten die Šafaviden nach der Machtergreifung ein Interesse an der Verbreitung dieser Episode, um den indischen Moguln gegenüber ihre guten Beziehungen zu Timur zu behaupten.<sup>87</sup>

83 Sümer: *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, 17.

84 Abdāl Zāhidī berichtet vom Raub der Moscheetür aus Ardabil, die von Šadr ad-Dīn und seinen Anhängern zurückgebracht wurde. Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 43.

85 Zu ihm cf. ebd., 45–50. Ḥ'āndamīr behandelt Ḥ'āğā 'Alī nur als Marginalie: Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 423f.

86 N. N.: *Tadhkirat al-mulūk. A Manual of Safawid Administration (circa 1137/1725). Persian Text in Facsimile (B. M. Or. 9496)*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series 16 (London: Luzac, 1943), 190. Minorsky bezieht sich hier auf die Handschrift Ross *Anonymous*. Zu Fragen der möglichen Datierung und Autorschaft des Manuskripts cf. A. H. Morton: „The Date and Attribution of the Ross *Anonymous*: Notes on a Persian History of Shāh Ismā'īl I.“ in *Pembroke Papers I: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, hrsg. von Charles Peter Melville, 179–212 (Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990), 1. Abdāl Zāhidī: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 48 erwähnt keine Rückkehr nach Anatolien. Zum Verhältnis Timurs und Ḥ'āğā 'Alis cf. Heribert Horst: *Timūr und Ḥōğā 'Alī. Ein Beitrag zur Geschichte der Šafaviden*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 2 (Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1958).

87 Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustağū dar tašavvuf-i Īrān*, 68.

Neben dieser Episode, die den Einfluss und die Bedeutung des Ordens zeigen soll, finden sich in den Quellen stärkere hagiographische Züge als bei seinem Vorgänger, und es wird über Wundertaten berichtet.<sup>88</sup>

Im Verhältnis 'Alis zu Angehörigen anderer (islamischer) Denominationen<sup>89</sup> lassen sich möglicherweise bereits schiitische Bezüge erkennen.<sup>90</sup> Auch ist er bekannt unter dem Beinamen *siyāh-pūš*, der „Schwarzgekleidete“; die Farbe soll er gewählt haben, um seine Treue zu den Imamen zu zeigen.<sup>91</sup> Sicherlich werden unter 'Alī die Grundsteine für die spätere Machtergreifung der Šafaviden gelegt und unter ihm begann die Tendenz, *tašayyū* ' und *tašawwuf*, also Schia mit Mystik, zu verbinden. Der *ḥānaqāh* wird über Ardabīl hinaus zu einem sakralen Zentrum. Der Orden selbst versucht auch aktiv, seinen Einfluss zu erweitern und schickt Gesandte in Gebiete in Kleinasien oder Nordsyrien.

Nicht zuletzt die Zerschlagung der Bewegung Badr ad-Dīns auf osmanischem Boden führte zu einem Zulauf bei den Šafaviden: Die mystische Gruppierung, die sich um *šaiḥ* Badr ad-Dīn sammelte, vereinte ein Konglomerat an bekannten Ideen wie die Mahdi-Erwartung, Gedanken Ibn al-'Arabīs, aber auch Vorstellungen der *ḡulāt*. Badr ad-Dīn wurde von Sultan Mehmet I. gefangen gesetzt und 819/1416 zum Tod durch Kreuzigung verurteilt.<sup>92</sup> Die Bewegung hatte keine Verbindungen zu iranischen Gruppierungen, jedoch kamen nach der Zerschlagung viele Anhänger nach Ardabīl, wo sie sich den Šafaviden anschlossen. Einige der Anhänger wurden auch von der Bektašiyya absorbiert.

'Alī starb schließlich 830/1427 in Hebron, wohin er gegangen sein soll, um mamlūkische Untertanen zu bekehren.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 48.

<sup>89</sup> Ebd., 46.

<sup>90</sup> So nachzulesen bei Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert*, 23. Browne spricht gar von „the earliest sign of strong and decided Shī'a propagandism on the part of the Safawis“: Browne, „Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Safawi Dynasty of Persia“, 407.

<sup>91</sup> Mir Aḥmadi: *Dīn va daulat dar 'ašr-e šafavī*, p. 43f. Mehr Informationen zur schwarzen Kleidung bei Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar tašavvuf-i Īrān*, 67.

<sup>92</sup> Ausführlich zu Badr ad-Dīn cf. Franz Babinger: „Scheich Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw: Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich.“ *Der Islam* 11 (1921): 1–106.

<sup>93</sup> Andere Quellen sprechen von seinem Tod in Jerusalem. Cf. Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 45; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 16.

### 3.2.3 Šaiḥ Šāh

Die nächsten 19 Jahre stand der Orden unter der Führerschaft des Ibrāhīm (830/1427 bis 851/1447), der in den Quellen meist als *Šaiḥ Šāh* bezeichnet wird.<sup>94</sup> Dies lässt erste Tendenzen der Vermischung von spirituellem und säkularem Machtanspruch erkennen. In einigen Quellen wird Ibrāhīm wegen seiner, wie ihm vorgeworfen wird, mangelnden spirituellen Kompetenz übergangen und direkt sein jüngster Sohn und Erbe Ğunaid als Nachfolger ‘Alis genannt.<sup>95</sup> Politisch war die Zeit unter Ibrāhīm geprägt von der Zersetzung der Timuriden, dem Aufstieg der Qarā Qoyunlū in Aserbaidshan und Irak und dem Aufkommen religiöser Bewegungen wie der Muša‘ša‘iyān im Südwesten Irans.<sup>96</sup> Der Orden zeigte in dieser Zeit wenig Aktivität und die Geschicke der Region wurden von Šāh Ruḥ im Osten und den Qarā Qoyunlū im Westen, zwei expansiven Mächten mit zentralistischen Bestrebungen, gelenkt. Möglicherweise beschleunigte die Verbreitung der Šafaviyya in Kleinasien und Syrien unter den schiitischen Türkmene eine Neigung zur Schia.<sup>97</sup>

## 3.3 Militarisierung

Zu dieser Zeit des Umbruchs schweigen die meisten Quellen.<sup>98</sup> Oftmals lässt sich eine Veränderung in der Referenz feststellen; so werden Ğunaid und Ḥaidar mit dem Titel *sulṭān* bedacht und nicht mehr mit *šaiḥ*, wie das vorher der Fall war.<sup>99</sup> Mit Ḥaidar schildern Beschreibungen den Beginn der Verbindung religiöser und

<sup>94</sup> Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 65; Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 17.

<sup>95</sup> Z. B. N. N.: *‘Ālam-ārā-yi šafavī*, hrsg. von Yad Allāh Šukrī. Manābi‘-i tāriḥ va ġuġrāfiyā-yi Īrān 38 (Teheran: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1350 h. š. = 1971).

<sup>96</sup> Cf. 2.3.8 Muša‘ša‘iyya ab S. 71.

<sup>97</sup> Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustaġū dar tašavvuf-i Īrān*, 69.

<sup>98</sup> „*Bar sabīl-i iġāz va iḥtišār*“ (zusammenfassend und abgekürzt) bei Abdāl Zāhidi: *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, 66. Ebenfalls sehr kursorisch finden sich Ğunaid und Ḥaidar bei Ğaffārī Qazvīnī: *Tārīḥ-i ġahān-ārā*, 261; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 424–427; Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 17 f.; Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*, 238.

<sup>99</sup> Der Epitaph benennt ihn allerdings mit *šaiḥ Ḥaidar*: Cf. Temur Aytberov: „The Newly Found Tomb-Stone of Sheikh Ḥaydar the Šafavid in Dagestan.“ *Iran and the Caucasus* 13, 2 (2009): 281–284, 282.

weltlicher Herrschaft<sup>100</sup> und man kann für diese Phase von einem *taṣavvuf-i siyāsī* (politischer Sufismus) sprechen.<sup>101</sup> Explizit über den Wandel schreibt lediglich der sunnitische Autor Fażl Allāh b. Rūzbihān Ḥunġī, der am Hofe der Āq Qoyunlū unter Uzūn Ḥasan wirkte:

... what a pity that, while Şafī al-Dīn preserved his being from a doubtful repast, he did not restrain his children from the vanities of this world. As a result, his progeny foresook poverty and humility for the throne of a kingdom. [...] When the boon of succession reached Junayd, he altered the way of life of his ancestors: the bird of anxiety laid an egg of longing for power in the nest of his imagination. Every moment he strove to conquer a land or a region.<sup>102</sup>

Hieraus lassen sich zwei Arten des Wandels festmachen: einerseits eine Verschiebung bezüglich der religiösen Position, andererseits ein taktisches Vorgehen des Ordens zur Erlangung seiner Ziele. Diese beiden Aspekte werden im Folgenden weiter ausgeführt.

Über den Ansporn für den religiösen Wandel kann nur spekuliert werden. Ob lediglich politisches Kalkül dahinterstand, wie Mazzaoui vermutet,<sup>103</sup> lässt sich bezweifeln. Festzuhalten ist jedoch, dass Ismā‘īl die Fortführung des Werkes von Ğunaid und Ḥaidar darstellt, von denen im Gegensatz zu Ismā‘īl keine schriftlichen Zeugnisse erhalten sind. Ein entscheidender Wandel in religiöser oder politischer Hinsicht findet also bereits vor Ismā‘īl statt.

### 3.3.1 Ğunaid

Nach dem Tod seines Vaters Šaiḫ Šāh Ibrāhīm übernahm Ğunaid im Jahre 851/1447 die Leitung des Ordens unter der Vormundschaft seines Onkels Ğa‘far. Der ältere Bruder Ibrāhīms hatte bereits diesem in seiner Zeit als Ordensoberhaupt beratend zur Seite gestanden. Unter Ğunaid lässt sich in der Ordensentwicklung mit einer eindeutigen Ausrichtung zu einer politisch-religiösen Bewegung eine

**100** Gaffārī Qazvinī: *Tārīḫ-i ġahān-ārā*, 261; Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 427; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 19; Qazvinī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḫ*, 238.

**101** Diese Bezeichnung wird von einigen iranischen Autorinnen und Autoren vorgeschlagen; wer ihn letztlich geprägt hat, lässt sich nicht eindeutig eruieren. Deswegen sei hier verwiesen auf die Diskussion bei Ḥabībī Kurd‘alivand, „Taḥlīl-i guftimānī-yi paidāyiš va taḥavvul-i taṣavvuf-i ša-favī“, 145.

**102** Ḥunġī Işfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 63.

**103** Mazzaoui: *The Origins of the Şafawids*, 73.

klare Veränderung ausmachen. Probleme mit dem regierenden Herrscher der Qarā Qoyunlū, Ğahān-šāh, der sich hinter Ğa‘far stellte,<sup>104</sup> führten dazu, das Ğunaid Ardabil verlassen musste und nach Konya ging, dessen Herrscher schiitische Neigungen hatten.<sup>105</sup> In Anatolien war knapp dreißig Jahre zuvor Badr ad-Dīn von den Osmanen vernichtet worden, Ğunaid konnte nun auf dessen Anhängerschaft hoffen und wurde daher von den Osmanen direkt als Bedrohung wahrgenommen.<sup>106</sup> Eine weitere Etappe Ğunaid's bei seiner ausgedehnten Wanderschaft war Iskandarūn, wo er mit den *ahl-i haqq* in Berührung kam, einer Gruppe, die als zu den *ġulāt* gehörig beschrieben wird.<sup>107</sup> Am Ende landet Ğunaid am Hof Uzūn Ḥasans. Die anonyme Quelle *‘Ālam-ārā-yi šafavī* weiß gar zu berichten, dass die Sterndeuter Ğahān-šāhs prophezeit hätten, dass Ğunaid die Macht ergreifen und den *maḏhab* verändern werde.<sup>108</sup> Ausgedehnte Reisen führten Ğunaid auch nach Šām,<sup>109</sup> wo er während seines langen Aufenthalts sicherlich mit dortigen *ġālī*-Ideen in Verbindung kam. Die Berührung mit schiitischen und schiitischen *ġulāt*-Ideen führte zu einer Verschiebung der religiösen Ausrichtung von einem volkstümlich geprägten mystischen Islam hin zu einer *ġulāt*-Gruppierung.<sup>110</sup> Auch die Anhängerschaft des Ordens verschob sich immer mehr von der sesshaften Bevölkerung Aserbajdschans zugunsten der türkmenischen Nomaden, die eine bedeutende Rolle bei der späteren Machtergreifung spielen sollten.<sup>111</sup>

Die Verbindung zum Herrscherhaus des Stammes der Āq Qoyunlū sollte für die Šafaviyya richtungsweisend sein: Nachdem Ğahān-šāh dem zunehmenden Einfluss Ğunaid's in Ardabil nichts entgegenzusetzen hatte und ihn aus der Stadt entfernen ließ, wurde der šafavīdische Ordensführer in Diyārbakr von Uzūn Ḥasan

**104** Amīr Ḥusain Ḥuṅḡī: „Qizilbāšān dar Īrān: Naqš-i Qizilbāšān-i šafavī dar tāriḡ-i Īrān-zamīn.“. <http://dl.parsbook.org/server3/uploads/ghezelbash-dar-iran.zip> (letzter Zugriff: 14. April 2015), 31.

**105** Šafavīdische Quellen schreiben nur spärlich über die Zeit Ğunaid's in Anatolien, Gündüz versucht, dies mit Hilfe von osmanischen Quellen zu beheben: Tufan Gündüz: *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. Araştırma inceleme 206 (Istanbul: Yeditepe, 2015), 33–44; Tufan Gündüz: *Son Kızılbaş. Şah İsmail*. Araştırma inceleme dizisi 110 (Istanbul: Yeditepe, 2010), 24–29.

**106** Amīr Ḥusain Ḥuṅḡī, „Qizilbāšān dar Īrān“, 43.

**107** Ebd., 44.

**108** N. N.: *‘Ālam-ārā-yi šafavī*, 27.

**109** Der Grund für diese Reisen bleibt unklar, cf. Ḥuṅḡī İsfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 63. Mazzaoui mutmaßt, diese Reisen hätten der Rekrutierung und Instruierung seiner Kämpfer gedient: Mazzaoui: *The Origins of the Šafawids*, 74.

**110** Rustamī, „Siyādat va tašayyū‘-i Šafaviyān dar daura-yi piš az salṭanat“, 150.

**111** Aubin, „L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 4.

willkommen heißen, dessen Schwester Ḥadiğa Begum er später heiratete.<sup>112</sup> Diese Verschwägerung trug dazu bei, die Reputation Ğunaid's zu verbessern, zumal die Nachricht von der Hochzeit überall verbreitet wurde. Nach dem Sieg über Ğahān-šāh setzte Uzūn Ḥasan Ğunaid wieder in Ardabīl ein.<sup>113</sup>

Über die Gründe der Allianz zwischen den türkménischen Dynastien und den Šafaviden zu einem Zeitpunkt, an dem ihre schiitischen Tendenzen offenbar wurden, kann nur spekuliert werden. Aubin formuliert dies folgendermaßen:

La question se pose de savoir quelle pouvait être l'attitude des dynasties turkmènes devant la montée du chiisme. Espérant pouvoir canaliser cette force, les souverains ne la heurtaient que lorsqu'elle devenait un péril. Le problème n'était pas pour les Qara Qoyunlu ou les Aq Qoyunlu de se montrer hostiles ou favorables au chiisme, mais d'adopter une politique qui leur garantit un large support parmi leur sujets.<sup>114</sup>

Der Sunnit Uzūn Ḥasan, dessen Großvater – allerdings nur laut einer einzigen Quelle – ein Schüler Šafī ad-Dīns gewesen sein soll,<sup>115</sup> ging also trotz wahrscheinlich divergierender religiöser Ausrichtung eine strategische Allianz mit den Šafaviden ein und setzte sich später gar den *tāğ-i ḥaidarī* auf.<sup>116</sup> Möglicherweise wollte Uzūn Ḥasan auch die Anhängerschaft der Šafaviden als militärische Schlagkraft nutzen. Auch sein Sohn und Nachfolger Ya'qūb setzte auf gute Beziehungen zu den Šafaviden, bis er wegen der šafavidischen Aktivitäten gegen den Šīrvān-šāh zum Handeln gezwungen wurde. Ğunaid's erster Feldzug führte ihn gegen den Šīrvān-šāh, neben dem *ğihād* soll auch die erwartete Beute, die zur Bezahlung der kämpfenden Anhänger benutzt wurde, eine Motivation gewesen sein.<sup>117</sup>

112 Ḥunğī Işfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 64.

113 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 425; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 17.

114 Jean Aubin: «Note sur quelques documents Aq-Qoyunlu.» in *Mélanges Louis Massignon*, hrsg. von Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris und Institut Français de Damas. 3 Bände, 123–147 (Damaskus, 1956–1957), I, 125.

115 N. N.: *'Ālam-ārā-yi Šāh Ismā'il*, hrsg. von Aşgar Muntazār Şāhib (Teheran: Bungāh-i tarğuma va naşr-i kitāb, 1349 h. š. = 1970), 24.

116 Edward Denison Ross: „The Early Years of Shah Isma'il, Founder of the Safavid Dynasty.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 28, 2 (1896): 249–340, 253.

117 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, 426; Ḥunğī Işfahānī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi amīnī*, 290 ff. Die Šīrvān-šāhs, die ein Fürstentum westlich des Kaspischen Meeres beherrschten, waren Verbündete der Qarā Qoyunlū. Dieses Gebiet musste Ğunaid durchqueren auf seinem Weg zum *ğihād* gegen Tscherkessien. Armenien war schon seit langem ein Zankapfel zwischen den Āq Qoyunlū und den Qarā Qoyunlū. Vielleicht unterstützte Uzūn Ḥasan Ḥasan deshalb den Feldzug von Ğunaid, eine der Parteien würde in jedem Fall geschwächt werden.



Als Ğunaid nach drei Jahren nach Ardabil zurückkam, sollen ihn 10.000 Sufi-Kämpfer begleitet haben.<sup>118</sup> Auch wenn die Zahl sicherlich hochgegriffen ist, scheint sein Einzug in die Stadt in jedem Fall ein Triumph gewesen zu sein. Sein Onkel Ğa‘far war soll wenig erfreut gewesen sein über die Rückkehr seines Neffen und die Militarisierung des Ordens.<sup>119</sup>

Stellt man die Laufbahn Ğunaid mit seinen ausgedehnten Reisen und guten wie schlechten Beziehungen zu unterschiedlichen Herrscherhäusern in Beziehung zur Inhaftierung Šadr ad-Dīns, zeigt sich deutlich eine kontinuierliche Entwicklung mit zunehmenden politischen Ambitionen. Neben der spirituellen Führerschaft erhob Ğunaid Ansprüche auf weltliche Herrschaft und griff als erster Ordensführer auch zu militärischen Mitteln.<sup>120</sup> Seine Gegner werfen ihm denn auch vor, er habe den Weg seiner Vorfahren verlassen.<sup>121</sup> Deutlich lässt sich aus den Quellen ablesen, wie zunehmende militärische Agitation sufische Aktionen ersetzt. Die Größe der šafavidischen Truppen bei den Feldzügen gegen die Tscherkessen kann, ähnlich wie beim Einzug in Ardabil, nicht eindeutig angegeben werden, scheinbar war es jedoch mehr als nur eine Handvoll Kämpfer.<sup>122</sup> Zugleich begünstigte wohl das Machtvakuum, das mit dem Tode des ilhānidschen Herrschers Šāhruḡ entstanden war, Ğunaid’s Griff nach weltlicher Macht. Diese Bemühungen blieben Ğahān-šāh nicht verborgen und es kam zu Scharmützeln zwischen den Šafaviden und den Qarā Qoyunlū, bei denen Ğunaid schließlich 864/1460 starb.<sup>123</sup> Es verwundert nicht, dass die Verbündeten der Šafaviden, die Āq Qoyunlū im Urteil Ḥunḡis – eines am Hof der Āq Qoyunlū tätigen Sunniten und erklärten Gegners der Šafaviden – ungleich wohlwollender beurteilt werden als die Qarā Qoyunlū: „They [i. e. die Āq Qoyunlū] never succumbed to wrong deeds, as did many of the Qaraqoyunlu who, through bad dispositions and association with heretics reached the brink of hell.“<sup>124</sup>

118 Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustaḡū dar tašavvuf-i Īrān*, 73.

119 Cf. Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 23, 268f. zu Auseinandersetzungen mit seinem Onkel, der wohl auch gegen die schiitischen Tendenzen war. Möglicherweise hatte Ğa‘far auch lediglich selbst Ambitionen, die Führerschaft des Ordens zu übernehmen.

120 Mīr Aḥmadī: *Dīn va daulat dar ‘aṣr-e šafavī*, 45.

121 Ḥunḡi Iṣfahānī: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 289.

122 Ḥ‘āndamīr spricht beim Feldzug gegen die Tscherkessen von 10.000 *šūfis*, Ḥunḡi hingegen von einer kleinen Anzahl Anhänger. Ḥunḡi Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 64; Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 425f.

123 N. N.: *‘Ālam-ārā-yi Šāh Ismā‘īl*, 24; N. N.: *Ğahān-ḡušā-yi ḡāqān. Tārīḡ-i Šāh Ismā‘īl*, hrsg. von Allāh Datā Muẓtarr (Islamabad: Markaz-i taḡqīqāt-i fārsī-yi Īrān va Pākistān, 1364 h. š. = 1985), 38; Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 228ff.

124 Ḥunḡi Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 21. Zur Einordnung der Qara Qoyunlū siehe genauer die Studie Minorskys zur Dichtung Ğahān Šāhs. Er gelangt zum Schluss, dass die Qara

Bezüglich der religiösen Ausrichtung des Ordens fand unter Ğunaid eine klare Verschiebung weg vom *tašawwuf* zu einer militärischen Truppe statt, was Ĥvādamir zu der Aussage bewog, zu dieser Zeit habe eine Gleichsetzung der Bezeichnung *šūfī* mit *ġāzī* (Krieger) und *muġāhid fī sabili llāh* (Kämpfer auf dem Weg Gottes) stattgefunden.<sup>125</sup> Der Sunnit Ĥunġi verurteilt diese Entwicklung scharf und berichtet noch mehr: Ğunaid habe sich von seinen Anhängern als Gott, *ilāh*, und seinen Sohn als *Ibn Allāh* ansprechen lassen. Die Anhänger der Šafaviyya hätten Ğunaid als ihren Gott angesehen, ihre gottesdienstlichen Pflichten vernachlässigt und ihren *šaiḥ* zu ihrer Gebetsrichtung und zum Gegenstand der Niederwerfung gemacht.<sup>126</sup> Auch wenn diese Aussagen möglicherweise eine Projektion späterer Zustände unter Ĥaidar sein könnten und kritisch eingestuft werden müssen, bleibt die Tatsache bestehen, dass unter Ğunaid eine Entwicklung der Šafaviden ihren Anfang nahm, die schließlich fast zwangsläufig zu politischen Ambitionen führen musste, wie dies bei ähnlichen religiösen Bewegungen dieser Zeit beobachtet werden kann, denen im Gegensatz zu den Šafaviden kein dauerhafter Erfolg beschieden sein sollte. Zunächst trat jedoch die unter Ğunaid begonnene Militarisierung, aber auch Schiitisierung des Ordens unter seinem Nachfolger Ĥaidar noch deutlicher zutage.

### 3.3.2 Ĥaidar

Nach der Ermordung Ğunaid's im Krieg gegen den Širvān-šāh wurde Ĥaidar sein Nachfolger, blieb zunächst jedoch seinem Vormund und Onkel Uzūn Ḥasan unterstellt, was dem Herrscher zugleich religiöse Legitimation verlieh.<sup>127</sup> Die spirituelle Leitung des Ordens in dieser Zeit blieb in den Händen Ğaʿfars, bis Ĥaidar im

---

Qoyunlū „... in trying to unify their adepts on a *shīʿa* platform, they can be regarded as the forerunners of the Safavids.“ Vladimir Fedorovich Minorsky: „Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu and His Poetry: Turkmenica 9.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 2 (1954): 271–297, 274. Dennoch beurteilt Minorsky schiitische Elemente in Ğāhān Šāhs Dichtung als quasi nicht-existent: ebd., 281. Auch numismatische Belege lassen sich nicht finden. So erscheint zwar auf einigen Münzen die schiitische Formel *ʿAlī walī Allāh*, jedoch meist zusammen mit den Namen der vier Kalifen auf dem Revers: ebd., 279.

125 Ĥvādamir: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 426.

126 Ĥunġi Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi amīnī*, 264 f; Ĥunġi Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 66.

127 Mit dem Sieg Uzūn Ḥasans über die Föderation der Qarā Qoyunlū unter der Leitung Ğāhān-šāhs kam deren Herrschaftsgebiet unter seinen Einfluss. Uzūn Ḥasan nannte sich daraufhin *šāh-i Īrān* und verlegte seine Hauptstadt nach Tabriz.

Alter von neun Jahren diesen Posten übernahm.<sup>128</sup> Von einigen seiner Anhänger wurde Ḥaidar verehrt als *Ibn Allāh*, Sohn Gottes.<sup>129</sup> Die Heirat Ḥaidars mit der Tochter Uzūn Ḥasans, Ḥalima Begum Āgā<sup>130</sup> stabilisierte die Beziehungen zwischen den Āq Qoyunlū und den Šafaviden zunächst.<sup>131</sup> Ḥaidar knüpfte direkt an die Aktionen seines Vaters an und führte ebenfalls *ġihād* gegen die Tscherkesen.<sup>132</sup> Um seine Loyalität den Āq Qoyunlū gegenüber unter Beweis zu stellen, übersandte er die Beute dem Nachfolger des inzwischen verstorbenen Uzūn Ḥasan, Sulṭān Ya'qūb, der sich nach Nachfolgestreitigkeiten hatte durchsetzen können.

Die Organisation der šafavidischen Anhängerschaft wurde mit Einführung einer neuen Tracht und Kopfbedeckung förmlicher, die militärische Schlagkraft durch Nutzung neuer Errungenschaften wie Kanonen größer. Die Uniformen der Kämpfer waren taubenblau, hinzu kam eine von Ḥaidar in Auftrag gegebene rote Filzmütze mit zwölf Spalten, *tarak*, in der Form ähnlich einer Krone. Die rote Farbe sollte laut Auskunft Ḥunġīs für das Martyrium Ḥusains stehen, die Krone eine Anspielung auf den Herrscherthron sein. Dazu gab es ein weißes oder grünes Band aus Wolle oder Seide, welches um die Mütze gewickelt wurde, sodass nur die Spitze herausragte.<sup>133</sup> Diese Mütze, der *tāġ-i ḥaidarī*, sollte zum prominentesten Kennzeichen der Anhänger der Šafaviden werden und die Bezeichnung *qizilbāš* (Rotköpfe) zur Denomination der türkménischen Anhängerschaft schlechthin. Die Einführung einer einheitlichen Tracht kann als Mittel zur körperlichen Unterwerfung und Disziplinierung gewertet werden.<sup>134</sup> In Zusammenhang mit der Kopfbedeckung tritt als weiteres zentrales und sinnstiftendes Element das Traumnarrativ<sup>135</sup> auf, denn Ḥaidar soll den Hut aufgrund eines Traumes

128 Über das weitere Schicksal Ġa'fars, nachdem er die Ordensführung und Verwaltung der Ländereien an Ḥaidar übergeben hatte, ist nichts bekannt, möglicherweise wurde er getötet: Cf. Amīr Ḥusain Ḥunġī, „Qizilbāšan dar Īrān“, 51.

129 Rustamī, „Siyādat va tašayyu'-i Šafaviyān dar daura-yi piš az salṭanat“, 151.

130 Ḥalima oder Martha, wie sie von ihrer Mutter Despina, einer Tochter des byzantinischen Herrschers von Trabzon, genannt wurde. Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ġustaġū dar tašavvuf-i Īrān*, 74.

131 Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 19.

132 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 427.

133 Ḥunġī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi amīnī*, 283.

134 Shahzad Bashir: „Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran.“ *History of Religions* 45, 3 (2006): 234–256, 255. Zu innovativen Praktiken den Körper und die religiöse Kultur der Zeit betreffend cf. Bashir: *Sufi Bodies*; Scott Alan Kugle: *Sufis and Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Islamic Civilization and Muslim Networks (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007).

135 Auf die Funktion und Bedeutung von Traumnarrativen im Kontext von Geschichtsschreibung und die Oneiromantie kann hier nicht genauer eingegangen werden. Daher sei verwiesen

ausgewählt haben, in dem ihm ‘Alī erschienen war.<sup>136</sup> Dieses Traumnarrativ erfüllt dabei zum einen die Funktion einer Legitimierung der Kopfbedeckung und ihres Aussehens durch eine religiöse Autorität, die Zweifel von vorneherein ausschloss. Zum anderen entstand dadurch ein Narrativ zur ehrenvollen Entstehungsgeschichte der pejorativen Bezeichnung *qizilbāš*, Rotköpfe.

Mit der immer weiter wachsenden Anhängerschaft erhob Ḥaidar noch offensichtlicher als sein Vorgänger Anspruch auf die profane Herrschaft, die Politisierung des Ordens kann unter ihm als abgeschlossen gelten.<sup>137</sup> Dennoch versuchte Ḥaidar, weiterhin eine gute Beziehung zu den Āq Qoyunlū aufrecht zu erhalten: In einem Brief an Uzūn Ḥasans Nachfolger Sulṭān Ya‘qūb, in dem er um Erlaubnis für einen Feldzug bat, ließ er verlauten, seine Männer hätten sich religiösen Übungen unterzogen und den großen *ġihād* geführt, sodass sie nun bereit wären zum kleinen *ġihād*, i. e. dem Kampf gegen die Ungläubigen.<sup>138</sup> Ḥaidar erbat für jeden seiner drei Feldzüge die Erlaubnis vom lokalen Herrscher und erhielt

---

auf Nuzhat Aḥmadi: *Ru‘yā va siyāsāt dar ‘aṣr-i ṣafavī* (Teheran: Našr-i tāriḥ, 1388 h. š. = 2009); Nuzhat Aḥmadi: „The Role of Dreams in the Political Affairs of the Safavid Dynasty.“ *Journal of Shi‘a Islamic Studies* 6, 2 (2013): 177–198; Shahzad Bashir: „Narrating Sight: Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi Hagiography.“ in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, hrsg. von Özgen Felek und Alexander D. Knysh, 233–247 (Albany: State University of New York Press, 2012); Nile Green: „The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 13, 3 (2003): 287–313; Jonathan Katz: *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muḥammad al-Zawāwī* (Leiden: Brill, 1996); Sholeh Alysia Quinn: „The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing.“ *Iranian Studies* 29, 1/2 (1996): 127–147; Sholeh Alysia Quinn: „The Dreams of Shaykh Ṣafī al-Dīn in Late Safavid Chronicles.“ in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, hrsg. von Louise Marlow, 221–234 (Washington D. C.: Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University, 2008). Katz stellt für Traumnarrative eine deskriptive und präskriptive Funktion fest. Bashir hebt hervor, wie ein Individuum durch einen Traum religiöse Führung und Autorisation erwerben kann. Traumnarrative legitimieren teilweise unpopuläre Entscheidungen oder Neuerungen, die ansonsten in Frage gestellt würden.

**136** Iskandar Beg Munši: *Tāriḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 19; N. N.: *‘Ālam-ārā-yi ṣafavī*, 30. Eine Erzählung des Traumes findet sich auch bei Ross, „The Early Years of Shah Isma‘il, Founder of the Safavid Dynasty“, 254.

**137** Ḥunġi Iṣfahānī: *Tāriḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 265; Iskandar Beg Munši: *Tāriḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 19. Ḥ‘āndamīr bescheinigt ihm einen Hang dazu, die Tugend des *ġazā* und *ġihād* erlangen zu wollen: Ḥvāndamīr: *Tāriḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i baṣār*, IV, 432; ähnlich auch bei Iskandar Beg Munši: *Tāriḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 19. Der Zeitgenosse Ḥunġi, der sich auf Augenzeugenberichte zu stützen scheint, wirft Ḥaidar vor, anstelle der Beschäftigung mit den mystischen Stufen, *maqāmāt-i ma‘navī*, erbauliche mythische Geschichten, *muṭayyibāt-i Pahlavī*, zu lesen. Auch berichtet er von großangelegten Vorbereitungen zur Bewaffnung in Ardabil; Ḥunġi Iṣfahānī: *Persia in A.D. 1478–1490*, 66.

**138** Ebd., 68.

diese auch. Dies spricht dafür, dass die Bewegung Ḥaidars – zumindest von den Āq Qoyunlu – nicht als Bedrohung für die zentrale Autorität oder als potentiell politische Bewegung angesehen wurde.<sup>139</sup> Auch wenn Zahlen zur Truppengröße Ḥaidars und den Gefangenen, die er gemacht haben soll, mit Vorsicht zu genießen sind, scheint die Anzahl seiner aktiv kämpfenden Anhänger doch erheblich gewesen zu sein.<sup>140</sup>

Als Ḥaidar jedoch mit einem Heer von, laut Quellenangaben, 12.000 Mann<sup>141</sup> den Šīrvān-šāh angriff, der einen Friedensvertrag mit den Āq Qoyunlū hatte, musste Sulṭān Ya‘qūb reagieren, auch wenn er lange Zeit keine Bedrohung in den Šafaviden gesehen hatte.<sup>142</sup> Die Quellen der Widersacher Ḥaidars sprechen von einer „Rebellion des *šaitāns*“ und einer Plünderung und Zerstörung Šīrvāns,<sup>143</sup> sodass Sulṭān Ya‘qūb dem Šīrvān-šāh zu Hilfe eilte, da auch er seine eigene Macht bedroht sah. Nachdem Ḥaidar in der Schlacht fiel, stellte Ya‘qūb seinen Kopf für einige Tage in Tabrīz auf einer Lanze aus, bevor er den Leichnam neben dem seines Vaters begrub.<sup>144</sup> Der *ḥānaqāh* in Ardabīl wurde für einige Zeit geschlossen, Martha, die Frau Ḥaidars wurde mit ihren drei Söhnen nach Tabrīz gebracht und dann ins Exil nach Schiraz geschickt. Auch wenn der Tod Ḥaidars politische Gründe hatte, versuchte sich Ya‘qūb nun in einem Schreiben an den osmanischen Sulṭān als Verteidiger der Religion zu rechtfertigen, der die außerhalb des rechten Glaubens stehenden Šafaviden bekämpft habe.<sup>145</sup> Diese Rhetorik war nicht ungewöhnlich und wurde später auch von den Herrschern der Šafaviden so praktiziert.

**139** Sulṭān Ya‘qūb soll einmal gar gefragt haben, was von solchen Kampagnen eines *šaiḥ* folgen sollte und was ein *darvīš* überhaupt tun könne: ebd., 71.

**140** Ḥunḡī schreibt von 10.000 Männern und 6.000 Gefangenen: ebd., 69.

**141** Ḥunḡī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 296.

**142** Ebd., 271.

**143** Ebd., 301.

**144** Ḥunḡī Iṣfahānī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi amīnī*, 278; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 435f.

**145** Ḥuḡḡat Zarrīnzād und Ḥusain Mīr Ġa‘farī: „Tazād-i sanad bā vāqī‘iyat-i tāriḥi dar bayān-i ‘ilal-i iḥtilāf-i Sulṭān Ya‘qūb-i Āq Qoyunlu bā Šaiḥ Ḥaidar-i Šafavī.“ *Ganḡina-yi asnād* 22, 4 (1391 h. š. = 2012): 64–77, 74. Auch umgekehrt finden sich Anschuldigen, die Šafaviden seien keine Muslime, hier werden sie als „ḥaidaritisches“ Abspaltung (*ṭāifa ḥaidariyya*) bezeichnet: Muzaffer Tan, Ömer F. Teber und Mehmet Kalaycı: „A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (*Risālah fī ṭāifat al-ḥaidariyya*).“ *Islamic Quarterly* 52, 4 (2008): 359–381. Zusammenfassend cf. Max Scherberger: „The Confrontation between Sunni and Shi‘i Empires: Ottoman-Safavid Relations between the Fourteenth and the Seventeenth Century.“ in *The Sunna and Shi‘a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, hrsg. von Ofra Bengio und Meir Litvak, 51–67 (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011).

### 3.3.3 Sulṭān ‘Alī Šāh

Nachfolger Ḥaidars war zunächst sein ältester Sohn Sulṭān ‘Alī Šāh, der vier Jahre in der Festung von Ištāḥr in Südiran mit seiner Mutter und seinen zwei Brüdern, einer davon Ismā‘il, unter Hausarrest verbrachte.<sup>146</sup> Die Brüder ‘Alis fanden Asyl am Hofe des Prinzen von Lāhiḡān, Kār Kiyā Mīrzā ‘Alī. Der älteste der Brüder, Ibrāhīm (*kalāntar*) zog nach einigen Monaten den *tāḡ* des Ḥaidar ab und kehrte zurück nach Ardabil, wo er ein zurückgezogenes Leben im Schatten des Schreins verbrachte.<sup>147</sup> Ismā‘il wird als jüngster der drei Brüder bezeichnet.<sup>148</sup>

Nach dem Tod Sulṭān Ya‘qūbs konnte ‘Alī nach Ardabil zurückkehren und die Spaltung der Āq Qoyunlū nutzen, um seine Anhängerschaft wieder um sich zu sammeln. Diese Aktion wirkte wohl bedrohlich auf Rustam Mīrzā, der sich unter den Āq Qoyunlū als neuer Herrscher durchsetzen konnte, und der Tod ‘Alis bei anschließenden Auseinandersetzungen bereitete den Weg für die Machtergreifung des jungen Ismā‘il, der nach Aussage der Quellen von seinen Anhängern wie ein Gott verehrt wurde.

Sulṭān ‘Alī trat, als er sein Ende kommen fühlte,<sup>149</sup> zugunsten seines jüngeren Bruders zurück. Unklar bleibt, wie die Nachfolge bei den Šafaviden grundsätzlich geregelt war.<sup>150</sup> Sulṭān ‘Alī prophezeit seinem Bruder: „The die of heaven has been cast in your name, and before long you will come out of Gīlān like a burning sun, and with your sword sweep infidelity from the face of the earth.“<sup>151</sup> Unter Šāh Ismā‘il erreichte die Entwicklung des Ordens auf dem Weg zur Schiitisierung und politischen Machtergreifung ihren Höhepunkt und kulminierte in der Schaffung einer Dynastie.

**146** Iskandar Beg Munši: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 21.

**147** Zur Bezeichnung als *kalāntar* cf. Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 442; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḡ*, I, 45.

**148** ‘Alī b. Šams ad-Dīn b. Ḥusain Lāhiḡī: *Tārīḡ-i ḡanī. Šāmil-i ḡavādīt-i čīḡil-i sāla-i Gīlān az 880 tā 920 qamarī*, hrsg. von Manūčīhr Sutūda. *Manābi‘-i tāriḡ va ḡuḡrāfiyā-yi Īrān 57* (Teheran: Intiṣārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1352 h. š. = 1973), 102; Marin Sanudo: *I diarii ‘(1496–1533)’ dall’Autografo Marciano Italiano*. 58 Bände, hrsg. von Rinaldo Fulin (Venedig: Visentini, 1879–1903), IV, 501.

**149** Ḥvāndamīr gibt das Jahr 898 A. H. an, Ross bezieht sich auf andere Quellen mit dem Datum 900 A. H. Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 441; Ross, „The Early Years of Shah Isma‘il, Founder of the Safavid Dynasty“, 262.

**150** In diesem Fall soll Sulṭān ‘Alī seinen *tāḡ va dastār* Ismā‘il übergeben haben: Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 441. Der Modus der Designation des Nachfolgers wäre eine Studie wert, zumal die Beschreibung in den Quellen an bestimmte (religiöse) Motive geknüpft ist und so wertvolle Hinweise zur sozio-religiösen Einordnung der Quellen geben könnte.

**151** Ross, „The Early Years of Shah Isma‘il, Founder of the Safavid Dynasty“, 262.

### 3.4 Auf dem Weg zur Machtergreifung

#### 3.4.1 Ismāʿīl im Exil

Wie bereits erwähnt, fand Ismāʿīl gemeinsam mit seinem älteren Bruder Ibrāhīm vor seinem „Erscheinen“, *ḥurūḡ*, *qiyām* oder *zuhūr*,<sup>152</sup> Zuflucht in Lāhiḡān/Gilān, wohin er von seinen Anhängern gebracht worden war.<sup>153</sup> Dort, bei den Āl-i Kiyā, wurde Ismāʿīl religiös sozialisiert und wuchs begleitet von einer Gruppe von Beratern auf.

Das unwegsame Gebiet von Gilān war seit langem ein Rückzugsort für Aufständische, bspw. die Zaiditen. Die Quellen berichten von besonderer Offenheit dieser Gegend für schiitische Ideen, wobei die Bevölkerung und die Herrscherfamilie jedoch überwiegend dem sunnitischen *fiqh* gefolgt sein sollen.<sup>154</sup> Die lokalen Herrscher, die Āl-i Kiyā oder Kār-Kiyā, entstammten einer *sayyid*-Familie und herrschten zur Zeit des Aufenthaltes Ismāʿīls bei ihnen seit fast zwei Jahrhunderten in Gilān. Sie sollen bereits vor Ismāʿīl mit der Ṣafaviyya sympathisiert haben.<sup>155</sup> Mīrzā ʿAlī, der Herrscher der Kiyāyiden, weigerte sich jedenfalls wähl-

**152** Dies sind eigentlich Begriffe, die in Bezug auf das Wiedererscheinen des Mahdi gebraucht werden; diese werden nun in den Quellen gleichermaßen auch auf Ismāʿīls Parusie verwendet (cf. Kapitel 3.4.2 Die Parusie Ismāʿīls ab S. 114).

**153** Zu Namen der türkmenischen Stammesführer, die Ismāʿīl unterstützten, cf. Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i baṣār*, IV, 441; Iskandar Beg Munṣī: *Tārīḡ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I, 24, wobei Ḥʿāndamīr sie als *umarā-yi ṣūfiyya* bezeichnet. Die Quellen zu Ismāʿīl werden allgemein beschrieben bei Masashi Haneda: *Le Chāh et les Qizilbāš. Le système militaire safavide*. Islamkundliche Untersuchungen 119 (Berlin: Klaus Schwarz, 1987), 10–28; Muḡammad Karīm Yūsuf ḡamālī: *Zindigānī-yi Šāh Ismāʿīl-i avval. Bā nigariši bar ḡuṣūṣiyāt-i ḡismī, rūḡi, zauḡi, aḡlāḡi, mazḡabī va ravābi-i ū bā duval-i ḡārīḡi* (Kāšān: Intiṣārāt-i Muḡtaṣam, 1377 h. š. = 1998), 23–38.

**154** Zur religiösen Ausrichtung sowie der teilweise feindlichen Beziehung zu den Aq Qoyunlū cf. ʿAbd ar-Razzāḡ b. Isḡāḡ Samarḡandī: *Maṭlaʿ-i saʿdaīn va maḡmaʿ-i baḡrain*, II, 1356 ff; Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḡ*, 225; Ross, „The Early Years of Shah Ismaʿil, Founder of the Safavid Dynasty“, 280. Laut einer anderen Quelle waren die Āl-i Kiyā Zaiditen: Šūṣṭarī: *Maḡālis al-muʿminīn*, I, 96.

**155** N. N.: *ʿĀlam-ārā-yi ṣafavī*, 39; N. N.: *ʿĀlam-ārā-yi Šāh Ismāʿīl*, 35. Auch die Nachkommen waren Sympathisanten der Safaviden. Zur freundlichen Aufnahme Ismāʿīls cf. Būdāḡ Munṣī Qazvīnī: *ḡavāḡir al-aḡbār. Baḡš-i tāriḡ-i Īrān az Qarā Qūyunlū tā sāl-i 984 h. q.*, hrsg. von Muḡsin Bahrām Niṣād (Teheran: Mīrāṣ-i maktūb, 1378 h. š. = 1999), 111; Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i baṣār*, IV, 442. Zu den Kiyāyiden und ihrer Stellung unter den Ṣafaviden cf. Yukako Goto: *Die südkaspischen Provinzen des Iran unter den Safawiden im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung*. Islamkundliche Untersuchungen 302 (Berlin: Klaus Schwarz, 2011), 91–96.



rend Ismā'īls Aufenthalt bei ihm, diesen auf Verlangen des Gesandten der Āq Qoyunlu, Rustam Beg Bāyandars, herauszugeben.<sup>156</sup>

Politisch war diese Zeit gekennzeichnet vom beginnenden Niedergang der Herrschaft der Āq Qoyunlū, die sich nach dem Tod ihres Herrschers Ya'qūb (reg. 883/1478 bis 896/1491) in inneren Streitigkeiten befanden.<sup>157</sup> Auch das Osmanische Reich unter Bāyazīd II. konzentrierte sich stärker auf innenpolitische Angelegenheiten, hatte es doch mit beträchtlichen Schwierigkeiten insbesondere in Anatolien zu kämpfen. Die Timuriden hatten nach dem Tod des letzten starken Herrschers Abū Sa'īd beträchtlich an Einfluss in Zentral- und Westiran verloren, auch die Usbeken stellten keine ernstzunehmenden Gegner dar, da sie mit inneren Auseinandersetzungen beschäftigt waren. Einzig der Hof von Ḥusain Baiqarā (reg. 872/1468 bis 911/1506) in Herat zeigte einigermaßen Stabilität, jedoch wenig Interesse für Vorgänge die Šafaviden betreffend. Dieses Machtvakuum stellte geradezu eine Einladung für Herrschaftsprätendenten dar, ihr Glück zu versuchen, und kann als weiterer bestimmender Faktor für den Aufstieg der Šafaviden angesehen werden. Auch die Berater Ismā'īls sahen die Zeit gekommen, ihm an die Macht zu verhelfen.

### Die religiöse Erziehung Ismā'īls

Besonderer Wert wird in den Quellen auf Berichte zur Ausbildung und Erziehung Ismā'īls gelegt, die er während seines Aufenthaltes in Lāhiġān erfuhr: Er wurde unterrichtet in türkischer und persischer Dichtung und den religiösen Wissenschaften von Šams ad-Dīn Lāhiġī.<sup>158</sup> Dieser war möglicherweise Schiit und/oder ein Anhänger von Muḥammad Nūrbaḡš, soll aber in jedem Fall Ismā'īl auch über

---

**156** Bevor der Gesandte Bāyandars bei ihm ankam, ließ Amīr Kiyā Ismā'īl in einem Korb sitzend an einen Baum hängen und schwor daraufhin, Ismā'īl habe keinen Fuß nach Lāhiġān gesetzt. Lāhiġī: *Tārīḡ-i ḡānī*, 103; Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḡ*, 371. Lāhiġī schreibt auch über die Ambitionen der Kiyāyiden, ihren Einflussbereich bis Tārum und Qazvīn auszuweiten: Lāhiġī: *Tārīḡ-i ḡānī*, 88. Auf eine detaillierte Wiedergabe der Ereignisse und Streitigkeiten der Kiyāyiden mit Konkurrenzmächten, die schließlich im Sommer 905/1499 im Aufbruch der šafavidischen Exilanten aus Lāhiġān resultierten, wird hier verzichtet. Dazu sei verwiesen auf Aubin, „L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 5–9.

**157** Sicherlich retrospektiv ist die Aussage eines *darvīšs* gegenüber den Āq Qoyunlū, dass in Kürze „there would [...] come out of Gilān a person who would [...] establish the faith of the Twelve Imāms, and restore law and order in the land of Īrān“: Ross, „The Early Years of Shah Isma'īl, Founder of the Safavid Dynasty“, 306. Zur Schwäche der Āq Qoyunlū cf. Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḡ*, 240.

**158** Sarwar: *History of Shāh Ismā'īl Šafawī*, 32.



die Zwölferschia unterrichtet haben.<sup>159</sup> Lāhīgī vertrat einige heterodoxe Doktrinen wie die menschliche Unfehlbarkeit, *‘iṣmat*, die Auferstehung, *ma‘ād* und das unmittelbare Bevorstehenden apokalyptischer Ereignisse, *sā‘at as-sā‘a*. Einen Hinweis darauf, dass Ismā‘il auch schiitische theologische Literatur gelesen haben könnte, gibt es aber nicht.<sup>160</sup> Daneben wurde Ismā‘il auch in der Kriegskunst, dem Reiten und Schießen ausgebildet.<sup>161</sup> Da eine Rekonstruktion des religiösen Milieus in Lāhīgān ebensowenig möglich ist wie Aussagen über die religiöse Ausrichtung seiner Lehrer – die erwähnten Berichte glätten in der Retrospektive die Ereignisse rund um die Kindheit und Erziehung Ismā‘ils – ist unklar, ob hier tatsächlich eine „Schiitisierung“ Ismā‘ils stattgefunden hat.<sup>162</sup>

Berichte in Europa tendierten übrigens dazu, die Abstammung Ismā‘ils mütterlicherseits hervorzuheben: Seine Großmutter Despina Ḥātūn war eine christliche Prinzessin aus dem Königreich Trabzon (Trapezunt) gewesen. Seine Mutter wird Martha genannt – im Gegensatz zu ṣafavidischen Quellen, die sie als Ḥalima bezeichnen<sup>163</sup> – und es gab sogar Spekulationen darüber, dass Ismā‘il tatsächlich ein geheimer Christ sein könnte.<sup>164</sup> Die Abstammung Ismā‘ils ist typisch für die Verhältnisse in diesem Grenzgebiet und steht für die Flexibilität politischer Allianzen, die über religiöse und konfessionelle Trennlinien hinwegsehen. Spätere ṣafavidische Chroniken glätten dieses Narrativ zugunsten einer „sauberen“ Genealogie, werden damit jedoch den tatsächlichen Gegebenheiten nicht gerecht.

### Ismā‘il als Ordensoberhaupt

Interessant ist in Verbindung mit dem Aufstieg Ismā‘ils nicht nur zum späteren Herrscher, sondern auch zum Oberhaupt des Ordens – verehrt mit dem Titel

159 Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 26; Jackson und Lockhart: *The Timurid and Safavid Periods*, 197.

160 Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 26; Lāhīgī: *Tārīḥ-i ḥānī*, II, 104; Sām Mirzā Ṣafavī: *Tazkira-yi tuḥfa-yi Sāmī*, hrsg. von Rukn ad-Dīn Humāyūn Faruḥ (Teheran: Intiṣārāt-i ‘ilmī, s. d.), 51; Ross, „The Early Years of Shah Isma‘il, Founder of the Safavid Dynasty“, 271.

161 Būdāq Munši Qazvinī: *Ġavāhir al-aḥbār*, 111; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 47 f.

162 Rustamī, „Siyādat va taṣayyū‘-i Ṣafaviyān dar daura-yi piṣ az salṭanat“, 154.

163 Charles Grey, ed.: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Works Issued by the Hakluyt Society 49 Teil 2 (London: Hakluyt Society, 1873), 4. Ṣafavidische Chroniken nennen Ismā‘ils Mutter Ḥalima und erwähnen ihre christliche Mutter nicht: Sarwar: *History of Shāh Ismā‘il Ṣafawī*, 24.

164 Grey: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 47.

*muršid-i kāmīl*<sup>165</sup> – der Umstand, dass nicht sein älterer Bruder Ibrāhīm, sondern er als jüngster Sohn Ḥaidars die Nachfolge Sultān ‘Alī antrat. Die Quellen liefern zu diesem Umstand allerdings allenfalls Andeutungen. Ibrāhīm scheint die Geschichtsschreibung in Verlegenheit zu bringen, da der Übergang der spirituellen Führerschaft des Ordens an Ismā‘īl gerechtfertigt werden muss, sodass verschiedene Szenarien beschrieben werden: Neben der lapidaren Feststellung, die mystische Führung, *iršād*, sei von Sultān ‘Alī an Ismā‘īl übergegangen, findet sich auch eine Version, nach der Sultān ‘Alī vor seinem Tod sein moralisches Erbe zwischen den Brüdern aufgeteilt haben soll: Die Führung der Bewegung sei an Ismā‘īl übergegangen; Ibrāhīm sei für die Unterweisung der Sufis zugeteilt worden.<sup>166</sup> Ibrāhīm jedenfalls geht nach einigen Monaten zurück nach Ardabil, die Gründe dafür bleiben unklar oder werden mit Heimweh und Sehnsucht nach seiner Mutter angegeben.<sup>167</sup>

Während seines Aufenthaltes in Lāhīgān blieb die Verbindung zwischen den Anhängern des Ordens und Ismā‘īl erhalten: Regelmäßig wurde er dort von Anhängern aus dem Osmanischen Reich und Šām besucht, die ihm Geschenke brachten und ihm ihre Loyalität versicherten.<sup>168</sup> Außerdem hielten sich vermehrt türkmenische Stammesführer in der Region auf – augenscheinlich, um in der Nähe ihres spirituellen Meisters zu sein, aber wohl auch, um das gewalttätige, millenaristische Milieu für krieglerische Kampagnen und lokale Feldzüge zu nutzen, die die Herrschaft der Āq Qoyunlu weiter destabilisierten.<sup>169</sup>

Ismā‘īl wurde also während seiner Zeit in Lāhīgān zur religiösen Leitfigur aufgebaut, was sicherlich mit starker Unterstützung der Gruppe von Beratern, *ahl-i iḥtišāš* oder *šūfiyān-i Lāhīgān*, geschah. Die sieben Personen, deren Namen stellvertretend für ihre Stämme stehen, sind auch nach der Machtergreifung zentrale Figuren bei der Konsolidierung der neuen Ordnung und können abschließend erst unter ‘Abbās I. zurückgedrängt werden: Ḥusain Beg Šāmlū (Lala Beg), ‘Abdāl ‘Alī Beg (Dada Beg), Ḥādīm Beg Ṭālīḥ (Ḥulafā Beg), Qarā Pīrī Beg Qāğār, Ilyās Beg Aigūr-uğlı, Rustam Beg Qarāmānlū und Bairam Beg

165 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 441; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 25 f.

166 Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, hrsg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā‘ī (Teheran: Bābak, 1357 h. š. = 1978), 11–13; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 442; Lāhīgī: *Tārīḥ-i ḥānī*, 102.

167 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 442; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 25.

168 Šāmlū: *Qīṣaṣ al-ḥāqānī*, I, 33; Sarwar: *History of Shāh Ismā‘īl Šafawī*, 32.

169 Aubin, „L’avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 5.

Qarāmānlū.<sup>170</sup> Es stellt sich die Frage, wer hier genau die treibende Kraft hinter den Ereignissen war bzw. ab wann Ismā‘il selbst für seine Mission und Rhetorik verantwortlich zeichnete.

### 3.4.2 Die Parusie Ismā‘ils

Der direkte Weg Ismā‘ils zur eigentlichen Machtergreifung, die mit der Eroberung von Tabrīz gleichgesetzt wird, beginnt laut den Quellen im Jahre 905/1499–1500, als Ismā‘il nach sieben Jahren Lāhiḡān mit seinen Ratgebern<sup>171</sup> verließ, um nach Ardabīl zu gehen – mit dem Vorwand, den Schrein seines Vorfahren besuchen zu wollen und gegen den Willen des Mirzā ‘Alī.<sup>172</sup> Es kam zum Zerwürfnis zwischen Ismā‘il, seinen Anhängern und den Kiyāyiden.<sup>173</sup> Die Parusie Ismā‘ils wird beschrieben mit den Termini *hurūḡ* und *qiyām*, womit Ismā‘il zum Vertreter des Mahdi oder zum Mahdi selbst und seine Mission als Kampf gegen die Unterdrückung gemacht wird.<sup>174</sup> Der Auftritt Ismā‘ils kann also als eine messianische Manifestation angesehen werden. Inwiefern er selbst die Ereignisse lenkte und einschätzen konnte oder aber ob eher seine Berater federführend waren, lässt sich aus den Quellen nicht rekonstruieren. Zumindest sollte die ihm retrospektiv zugeschriebene strategische Planung, wie die Quellen glauben machen wollen, hinterfragt werden.

**170** Einige der genannten Personen hatten auch schon Ḥaidar nahegestanden. Auflistung der Namen bei Iskandar Beg Munši: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 25. Zur Bezeichnung cf. Pārsā Dūst: *Šāh Ismā‘il-i avval*, 245.

**171** Ḥvāndamīr nennt die Gruppe von Beratern *a‘yān-i ḡāziyān*: Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡāziyān as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 447.

**172** Das genaue Alter Ismā‘ils bleibt unklar. Rūmlū schreibt, er sei 905/1499–1500 dreizehn Jahre alt gewesen, Roemer gibt sein Geburtsdatum als 17. Juli 1487 an, er wäre dann bei der Eroberung von Tabrīz vierzehn gewesen. Cf. Roemer in Jackson und Lockhart: *The Timurid and Safavid Periods*, 196. Der Vorwand der Pilgerreise nach Ardabīl wird genannt bei Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡāziyān as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 447; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḡ*, I, 47. Zum Widerstand des Mirzā ‘Alī cf. Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḡsan at-tavārīḡ*, 40; Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡāziyān as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 447; Iskandar Beg Munši: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 26; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḡ*, I, 47 f. Nur ‘Abdī Beg Šīrāzi nennt als Grund, Ismā‘il sei im Auftrag unterwegs, die Zwölferschia zu verbreiten und die Sunniten zu bekämpfen: ‘Abdī Beg Šīrāzi: *Takmilat al-aḡbār*, 36.

**173** Insbesondere Šaiḡ Naḡm Raštī drängte Ismā‘il zu einer aggressiven Politik gegenüber dem Fürstentum, das ihm Unterschlupf gewährt hatte, und scheint maßgeblich daran beteiligt gewesen zu sein, dass es zum Zerwürfnis zwischen den Kiyāyiden und den Šafaviden kam: Lāhiḡi: *Tārīḡ-i ḡāziyān*, 198.

**174** Ḥvāndamīr: *Tārīḡ-i ḡāziyān as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 447 f.

Ismā'il nutzte den Moment der Streitigkeiten unter den Āq Qoyunlū, laut Darstellung in den Quellen dank seines speziellen Wissens, das ihm aufgrund einer verborgenen Eingebung (*ilhām-i ġaibī*) zuteil wurde.<sup>175</sup> In den Chroniken wird hier, wie häufig, das Traumnarrativ bemüht.<sup>176</sup> Lediglich der Autor Ġunābādī liefert ein eher leidenschaftsloses Bild Ismā'īls<sup>177</sup> und stellt dessen Ambitionen, die er jedoch nur aufgrund seines besonderen Charakters und seiner Kraft verfolgen konnte, als religiös und politisch dar.<sup>178</sup>

Der Auszug aus Lāhīgān begann mit einer Jagd.<sup>179</sup> Aus dem kleinen Zug bestehend aus Ismā'il und seinen Vertrauten entwickelte sich bis zur Ankunft in Ardabil ein regelrechter Triumphzug, da sich ihm auf dem Weg eine Vielzahl von Stämmen, Quellen sprechen von 1,500 Personen, anschlossen.<sup>180</sup> Die Gruppe wählte nicht den direkten Weg von Lāhīgān nach Ardabil, sondern machte einige Umwege, während derer Einladungsschreiben an potentielle Anhänger in Anatolien geschickt wurden, wie bereits zuvor, als Ismā'il sich noch in Lāhīgān aufhielt. In Ardabil schließlich wurden sie bei ihrer Ankunft im Frühjahr 906/1500 wohl als Gefahr angesehen, da sie der Stadt vom durch die Āq Qoyunlu eingesetzten Gouverneur der Stadt, Amīr Čakirlū, verwiesen wurden und außerhalb

175 Möglicherweise wurde Ismā'il auch von Spionen über den geeigneten Zeitpunkt unterrichtet, wie Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 26 nahelegt. Andere Quellen sprechen davon, dass Ismā'il Rat bei der Astrologie suchte, um dieses verborgene Wissen zu erlangen: Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḫāt-i šāhī*, 82; Ġunābādī, Muḥammad Qāsim Qāsimī Ḥusainī: *Šāh Ismā'il-nāma*, 192; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 48.

176 Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 47.

177 So zumindest die Einschätzung von Mir Ġa'farī, Ḥusain et al.: „Naqd va bar-risī-yi 'ilal va piyāmad-i iqāmat-i Ismā'il Mirzā-yi Šafavī dar Gilān: Bain-i sālḥā-yi 898–905 h. q.“ *Pažūhišhā-yi tāriḫī* 5 (1389 h. š. = 2010): 1–16, 8f.

178 Mirzā Ḥasan Beg Ġunābādī: *Rauṣat aš-šafaviyya*, hrsg. von Ġulām Rizā Ṭabāṭabā'i Mağd. Mağmū'a-yi intišārāt-i adabi va tāriḫī-yi mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār Yazdī 62 (Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1378 h. š. = 1999), 114 f.

179 Die Beschreibung dieser Jagd findet sich bei Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḫāt-i šāhī*, 85. Motive und Aktivitäten evozieren dabei einen gebräuchlichen kulturellen Referenzrahmen, auf den hier nicht genauer eingegangen werden kann.

180 N. N.: *Ġahān-ġuṣā-yi ḥāqān*, 89; Muḥammad Yūsuf Vālī-yi Iṣfahānī: *Ḥuld-i barīn. Irān dar rūzgār-i šafavī*, hrsg. von Mir Hāšim Muḥaddiṣ (Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1372 h. š. = 1993), 79. Andere Quellen schreiben gar von 7,000 bis 8,000 Mann: Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 27; Vālī-yi Iṣfahānī: *Ḥuld-i barīn*, 95. Andere Quellen liegen in ihren Zahlen deutlich darunter und schreiben, Ismā'il habe weiter Gesandte nach Irak und Aserbaidschan geschickt, um weitere Anhänger zu acquirieren: Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fi aḥbār afrād-i bašār*, IV, 449; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 49–53. Detailliert aufgestellt auch bei Aubin, „L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 10.

kampieren mussten.<sup>181</sup> Von der lokalen Bevölkerung schlossen sich nur wenige Ismā'īl an.<sup>182</sup>

Die genaue Größe der Gruppe beim Einzug in Ardabīl ist zweitrangig, viel vordergründiger ist die Frage nach der Art von Programm und Mission, die Ismā'īl selbst (wohl unter Anleitung seiner Berater) und seine Anhänger damals propagierten, sodass sich ihnen türkmenische Stämme anschlossen.<sup>183</sup> Das religiöse Milieu und die Rhetorik der Türkmenen sowie die sozio-politischen Umstände machten sie bereit für die Aufnahme von messianischem Gedankengut, dessen sich Ismā'īl und seine Berater bedienten.

Mit Hilfe der Stämme der Istağlū, Šāmlū, Takkalū, Rūmlū, Zū l-Qadr, Afšār, Varsā, Qarāmān, Bayāt und Qāğār sowie anderer starker Stämme und zweier Sufi-Gruppierungen namens Varsāq und Qarābāğ, die dem Orden treu waren, etablierte Ismā'īl seine Macht.<sup>184</sup> Ardabīl entwickelt sich wieder zum Zentrum des Ordens, von dem aus Gesandte in umliegende Ortschaften und Gebiete geschickt werden, um die Anhängerschaft zu vergrößern. Eine wirkliche Agenda scheint es 906/1500 aber noch nicht gegeben zu haben. Die endgültige Eroberung Ardabīls

---

**181** Die Ankunft in Ardabīl wird beschrieben bei Ġaffārī Qazvīnī: *Tārīḥ-i ḡahān-ārā*, 264; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 448; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 27; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 48 f. Die genaue Reiseroute lässt sich nicht rekonstruieren, einige Stationen werden jedoch genannt bei Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḡsan at-tavārīḥ*, 41; Lāhiḡi: *Tārīḥ-i ḡhānī*, 108. Zum Verweis aus der Stadt cf. Ġaffārī Qazvīnī: *Tārīḥ-i ḡahān-ārā*, 264; Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*, 240.

**182** Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḡsan at-tavārīḥ*, 42; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i bašar*, IV, 448 geben als Grund dafür an, sie seien vom Gouverneur davon abgehalten worden. Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 49 schreibt, sie hätten Angst um ihre Familien und ihren Besitz gehabt.

**183** Ġaffārī Qazvīnī: *Tārīḥ-i ḡahān-ārā*, 264.

**184** Amīr Ḥusain Ḥunḡī, „Qizilbāšān dar Īrān“, 75. Die Stämme der Istağlū, Afšār, Bayāt und Qāğār stammten aus dem Gebiet in Ostanatolien, die Afšār waren der einzige Türkstamm, der vor den Šafaviden schon in Iran ansässig war. Die Šāmlū stammten aus den Gebieten nordöstlich des Mittelmeers und nordwestlich von Šām, daher auch ihre Bezeichnung. Die Takkalū kamen aus dem südlichen Anatolien. Die Rūmlū waren anatolische Tartaren und angeblich Nachfahren der Kriegsgefangenen, die Timur dem Šafaviden Ḥ'āğā 'Alī geschenkt hatte und die daraufhin (teilweise erst unter Ġunaid) nach Anatolien ausgewandert waren. Der Stamm der Zū l-Qadr war ursprünglich am oberen Euphrat zwischen Syrien und der heutigen Türkei beheimatet. Die Varsā kamen aus Südkilikien, nördlich des Mittelmeers, die Qaramān ebenfalls aus der Region Kilikien in Südanatolien und aus der Umgebung von Konya. Eine ausführliche Liste der Stämme, die Anhänger der Šafaviden waren, findet sich bei Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 55; Sümer: *Safevī devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, 54. Die Sufi-Gruppen der Varsāq und Qarābāğ stammten laut Pārsā Düst aus Kilikien bzw. dem Gebiet nördlich des Flusses Aras, der heutigen Grenze zwischen Iran und Aserbaidschan: Cf. Pārsā Düst: *Šāh Ismā'īl-i avval*, 347.

und Feldzüge in den Kaukasus und nach Diyārbakr wurden zurückgestellt zu Gunsten der Kampagne gegen den Šīrvān-šāh.<sup>185</sup> Beim Feldzug gegen Georgien sollen Ismā'īl 8,000 Anhänger begleitet haben,<sup>186</sup> sicherlich eine übertrieben große Zahl. Die Überhöhung der Rolle Ismā'īls und die von der Umgebung wahrgenommene Bedrohung wurden zu einem großen Teil auch in der Sekundärliteratur konstruiert.<sup>187</sup> Aber selbstverständlich wurde in kürzester Zeit bekannt, dass sich ein neuer potentieller Herrscher erhoben hatte.<sup>188</sup> Der militärische Erfolg gegen den Šīrvān-šāh Farruḡ Yasār, mit dem er den Tod seines Vaters und Großvaters rächte,<sup>189</sup> gab Ismā'īl Recht und es schlossen sich ihm weitere Stämme der Āq Qoyunlū an.<sup>190</sup> Der Krieg gegen den Šīrvān-šāh wurde unerbittlich geführt: Die Bevölkerung wurde massakriert, Städte zerstört und der feindliche

---

**185** Adel Allouche: *The Origins and Development of the Ottoman-Šafavid Conflict. 906–962/1500–1555*. Islamkundliche Untersuchungen 91 (Berlin: Klaus Schwarz, 1983); Revised version of a doctoral dissertation, University of Utah, 1980, 71.

**186** 'Abdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 37; Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i šāhi*, 86; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 448 f., 459; Ḥuršāh b. Qubād al-Ḥusainī: *Tārīḥ-i ilčī-yi Nizām-Šāh*, hrsg. von Muḥammad Riżā Našīrī und Koichi Haneda (Teheran: Anḡuman-i āšār va mafāḥir-i farhangī, 1379 h. š. = 2000), 6; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 49.

**187** So zu sehen etwa bei Jean-Louis Bacqué-Grammont: *Les ottomans, les safavides et leurs voisins. Contributions à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 56 (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987), 17; Hanna Sohrweide: „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert.“ *Der Islam* 41, 1 (1965): 95–223, 141.

**188** So nachzulesen in einem Brief vom 6. September des Jahres. Cf. Sanudo: *I diarii '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano*, III, 1119. Im Gegensatz dazu nahmen die Mamluken Ismā'īl erst Ende 1501 nach dessen Einnahme von Tabriz wahr, cf. Šams ad-Dīn Muḥammad b. 'Alī Ibn Ṭūlūn: *Mufākahat al-ḥillān fī ḥawādīṭ az-zamān. Ta'rīḥ Mišr wa-š-Šām*, hrsg. von Muḥammad Mušṭafā. Turāṭunā (Kairo: al-Mu'assasa al-mišriyya al-amma, 1381 A. H. = 1961/62), 252. Eine Absicht Ismā'īls, sich nach dem Aufenthalt in Erzincan in Anatolien mit dem Aufstand des Karamanoğlu zu vereinen, lässt sich nicht erkennen – entgegen den Angaben bei Allouche, der dies rekonstruiert: Allouche: *The Origins and Development of the Ottoman-Šafavid Conflict*, 72–82. Zu den Qaramāniden cf. Sadeddin Efendi: *Tac üt-tevarīḥ*. 2 Bände, hrsg. von s. ed. (Istanbul: Tabrihane-i Āmire, 1279–1280/1862–1863), II, 105 f. Der Großvater und Vater des Autors waren bis 1514 im Gefolge Šāh Ismā'īls.

**189** Die Angaben zur Truppengröße Ismā'īls reichen von 7,000 bis 12,000 Mann. Cf. bspw. Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsi*, I, 27; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 60; Sanudo: *I diarii '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano*, IV, 192. Zum Kampf gegen den Šīrvān-šāh cf. Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī. Zail-i tāriḥ-i ḥabīb as-siyar*, hrsg. von Ḡulām Riżā Ṭabāṭabā'i Maḡd. Maḡmū'a-yi intišārāt-i adabī va tāriḥi-yi mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār Yazdī 31 (Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1370 h. š. = 1991), 51; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 454, 459.

**190** Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 460 ff.

Herrscher schließlich im Ğumāda I. 906/Dezember 1500 enthauptet und der Leichnam verbrannt. In typisch türkisch-mongolischer Tradition ließ Ismāʿīl aus den Köpfen seiner besiegten Feinde Schädelpyramiden errichten.<sup>191</sup> Dieser militärische Erfolg kann als Initiation für Ismāʿīls *zuhūr* angesehen werden.<sup>192</sup>

For the Safavid Qizilbāsh, the scope and intensity of this violence inflicted on Farrukh Yasār and his people were very probably also a reflection of the release of emotion and anger (*faraj*) that prefaced the advent of the Mahdī. On one level, the Qizilbāsh revelled in punishing those responsible for the death of two exalted shaikhs of the Safavid Order, on another level, a victory of this magnitude functioned as an allegory for the promised millenarian retribution for those villainous Sunnis who had martyred the third Imām Ḥusain on the plains of Karbalā so many centuries before.<sup>193</sup>

Der Sieg Ismāʿīls über den Šīrvān-šāh gab den Anhängern Ismāʿīls jedoch noch ein weiteres Instrument zur Propagierung ihrer Mission in die Hand: Über die Rezitation populärer Gedichte wie des *Abū Muslim-nāma* wurde die Kampagne Ismāʿīls gegen den Šīrvān-šāh mit dem Kampf Abū Muslims gegen die Umayyaden parallelisiert. Diese Rhetorik schlägt sich auch in der Darstellung in den Chroniken nieder.<sup>194</sup>

Mit der Eroberung von Tabriz begründete Ismāʿīl schließlich die Dynastie der Šafaviden, der Grundstein dazu wurde jedoch schon unter seinen Vorfahren gelegt. Was Ismāʿīl vor potentiellen Rivalen auszeichnete, war sein Status als Besitzer von Charisma in seiner Funktion als Ordensoberhaupt – das Charisma musste er sich also nicht erst erarbeiten und es war unabhängig von seinem Alter schon vorhanden. Damit verbunden war seine Möglichkeit, über die šafavidische *daʿwa* (Einladung im Sinne von Mission) Anhänger zu rekrutieren, die ihm bedingungslos folgten. Dazu baute er das Netzwerk von Bevollmächtigten (*ḥalifa* bzw. *ḥalifat al-ḥulafāʾ*) aus, die unter den türkménischen Stämmen in Anatolien, im Südkaukasus und in Aserbaidschan die šafavidische Botschaft verbreiteten.<sup>195</sup>

191 ʿAbdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 37; al-Ḥusainī: *Tārīḥ-i ilcī-yi Niẓām-Šāh*, 8; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 461f. Bspw. zur blutigen Einnahme Bakus cf. Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 461.

192 Colin Paul Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion and Rhetoric*. Persian Studies Series 1 (London, New York: I. B. Tauris, 2009), 23.

193 Ebd.

194 ʿAbdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 38.

195 Zur Organisation der *ḥulafāʾ* cf. Jean Aubin: „La politique religieuse des Šafavides.“ in *Le shīʿisme imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 235–244 (Paris: Presses Universitaires de France, 1970); Roger M. Savory: „The Office of Khalifat al-Khulafā under the Šafawids.“ *Journal of the American Oriental Society* 85, 4 (1965): 497–502.



Sie knüpften dort an 'alidische Loyalitäten und messianistische bzw. chiliastische Erwartungen an und griffen Lehren der *ḡulāt* auf.

Ismā'īl etablierte sich bereits vor der Eroberung von Tabriz als politischer wie auch als religiöser Führer. Die Zusammensetzung seiner Anhängerschaft war weitgehend homogen und bestand überwiegend aus türkmenischen Stämmen aus Anatolien und aus nur sehr wenigen (nord)iranischen Männern aus Gīlān. Die Bewegung war eindeutig ausgerichtet auf den jungen Ismā'īl, auch wenn seine Berater eine große Rolle hinter den Kulissen spielten. Die zentrale Identifikationsfigur blieb der Ordensführer-cum-General,<sup>196</sup> der zur Heilsfigur, zum Heiligen und Akteur inspiriert von göttlicher Macht aufgebaut wurde.<sup>197</sup>

This monarch is almost, so to speak, worshipped, more especially by his soldiers, many of whom fight without armour, being willing to die for their master. They go into battle with naked breasts, crying out 'Schiac, Schiac,' which, in the Persian language, signifies 'God, God.' Others consider him a prophet; but it is certain that all are of opinion that he will never die.<sup>198</sup>

Es kam in Städten zu tumultartigen Szenen, weil die Menschen Ismā'īl sehen wollten.<sup>199</sup> Nach und nach nahm sein Programm Gestalt an: Er rekurrierte auf die Konzepte der *ḡazwa* und nannte seine Kämpfer *muḡāhidūn*.<sup>200</sup> Tonangebend war nun eindeutig die Kriegsrhetorik, es ging um Eroberung und Beseitigung konkurrierender Mächte.

**196** Die Schwächung des Nimbus' in Folge der Niederlage von Čaldirān bedeutete denn auch die Auflösung dieses Zusammenschlusses, so die These von Nāšir Ġamālzāda und Aḥmad Durustī: „Ġāmi'sināsi-yi tāriḡi-yi daulat: Gusās dar paivand-i nuḡbigān va sāḡt-i daulat dar 'ašr-i šafavī.“ *Dāniš-i siyāsi* 2 (1389 h. š. = 2010): 73–106.

**197** Palmira Brummett: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and „Divine“ Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, hrsg. von John Victor Tolan, 331–359, Garland Medieval Casebooks 10 (New York, London: Garland, 1996), 337.

**198** Grey: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 115. Dem Zitat liegt selbstverständlich ein Übersetzungsfehler zugrunde – „Schiac“ bedeutet wohl *šaiḡ* und heißt übersetzt keinesfalls „Gott“. Korrekt wäre „Meister“. Die Tendenz ist jedoch klar: Die Anhänger Ismā'īls leisteten ihm unbedingten Gehorsam.

**199** Būdāq Munši Qazvīni: *Ġavāhir al-aḡbār*, 115.

**200** Ebd., 119.



### 3.4.3 Selbst- und Fremdwahrnehmung Ismāʿīls

#### Die Dichtung Ismāʿīls

Die Schlagkraft und der Erfolg Ismāʿīls und seiner Anhänger sind zu einem großen Teil sicherlich auf die charismatische Führung Ismāʿīls zurückzuführen. Die Verehrung Ismāʿīls durch seine Anhänger findet ihr Gegenstück in der Selbstwahrnehmung Ismāʿīls, die – mit allen Vorbehalten bezüglich der Authentizität des Materials<sup>201</sup> – durch seine Dichtung rekonstruiert werden kann. Ismāʿīl verfasste diese türkischen Gedichte<sup>202</sup> unter dem *nom de plume* (*taḥalluṣ*) Ḥaṭāʾī.<sup>203</sup>

Die Dichtung Ismāʿīls bietet in der Verwendung religiöser Motive und Analogien einen regelrechten Querschnitt durch die religiöse Landschaft Irans und Anatoliens: Sie weist enge Affinität zum Sufismus auf mit Tendenzen zu einem militanten Sufi-Orden, die chiliastische Mahdi-Erwartung findet darin ebenso Platz wie die Gleichsetzung Ismāʿīls mit dem charismatischen Messias und der Vergöttlichung der Person Ismāʿīls. Epitheta Ismāʿīls gehen in seinen Selbstbezeichnungen über gewöhnliche königliche Zuschreibungen hinaus, wenn er sich als „Auge Gottes“ oder „Mysterium des Göttlichen“ bezeichnet.<sup>204</sup> Das daraus entstehende Bild Ismāʿīls als Gott-König<sup>205</sup> schlägt sich auch in europäischen Quellen nieder, in denen von seinen loyalen Anhängern berichtet wird, die ihm

**201** Die drei ältesten *divāns* sind die Handschriften Sackler Galerie, Paris I und Taschkent. Letztere sind publiziert als Ḥaṭāʾī, Šāh Ismāʿīl-i Šafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismāʿīl Ḥaṭāʾī*, hrsg. von Tourkhan Gandjei (Neapel: Istituto universitario orientale, 1959); Ḥaṭāʾī, Šāh Ismāʿīl-i Šafavī: *Šah Ismajl Xatai. Eserleri*. 2 Bände, hrsg. von Aziz Aga Memmedov (Baku: Elmler akademiyası neşriyatı, 1966–1973). Die Handschrift der Sackler Galerie ist transkribiert von Wheeler Thackston, der dieses Manuskript als das älteste einstuft. Cf. Wheeler M. Thackston: „The *Diwan* of Khataʾi: Pictures for the Poetry of Shah Ismaʿil I.“ *Asian Art* 1, 4 (1988): 37–63. Die Quelle Zāhidis war wahrscheinlich eine andere Version aus Ardabil, die in die Regierungszeit von ʿAbbās datiert werden kann, erwähnt bei Amelia Gallagher: „Shah Ismaʿil’s Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*.“ *Iranian Studies* 44, 6 (2011): 895–911, 898; Minorsky, „The Poetry of Shāh Ismāʿīl I“, 1009.

**202** Interessanterweise scheinen Šafī ad-Dīn und Ḥʿāḡa ʿAlī persische Gedichte verfasst zu haben. Cf. Browne, „Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Safawi Dynasty of Persia“, 396. Möglicherweise ist die Hinwendung Ġunāids und Ḥaidars nach Anatolien und damit einhergehend die Rekrutierung von Anhängern aus diesem Gebiet ein Grund für die Sprachwahl Ismāʿīls oder sie reflektiert strategische Allianzen mit der türkmenischen Dynastie der Āq Qoyunlū.

**203** Die Bedeutung des Namens ist nicht zweifelsfrei geklärt. Eine Ableitung von *ḥaṭaʾ*, Fehler/Sünde scheint wenig überzeugend.

**204** Ḥaṭāʾī, Šāh Ismāʿīl-i Šafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismāʿīl Ḥaṭāʾī*, 16.

**205** Zu herrschaftlichen und spirituellen Attributen für den Titel *šāh* in Ismāʿīls Dichtung cf. Thackston, „The *Diwan* of Khataʾi“, 54.

bedingungslos bis in den Tod folgen,<sup>206</sup> was auch in Ismā'īls Gedichten reflektiert wird.<sup>207</sup> Über Rückgriffe auf al-Ḥusain und die Mahdi-Erwartung wird in den Gedichten eine Rahmung für die Kämpfe geschaffen, die unter Ismā'īl stattfinden.<sup>208</sup>

Neben Bezügen zu religiös geprägten Vorstellungen finden sich in den Gedichten auch vielfältige Assoziationen mit vorislamischen Helden und Königen, mit denen sich Ismā'īl vergleicht: Ẓaḥḥāk und Farīdūn. Ğamšīd kommt in der Legende die Rolle des idealen Herrschers zu, der die Gesellschaft in drei Klassen (Priester, Krieger und Handwerker) organisierte, bevor er sich selbst zum Gott erklärte und sein herrscherlicher Glücksglanz, *farr* bzw. *ḥ'arna*, ihn verließ. Dies ermöglichte Ẓaḥḥāk, auf dessen Schulter Schlangen saßen, die mit jungen Männern gefüttert werden mussten, seinen Triumph, bevor er wiederum von Farīdūn unterworfen und an den Alborz gekettet wurde. Ismā'īl vergleicht sich mit Ẓaḥḥāk und Farīdūn gleichermaßen und beansprucht dadurch für sich einen Platz in jedem Zeitabschnitt der Geschichte. Weiter bezieht sich Ismā'īl auf Kai Ḥusrau, der auf dem Höhepunkt seiner Macht seinen Thron aufgab, um sich auf eine spirituelle Reise zu begeben. Diese Verbindung zur älteren oder gar mythischen Vergangenheit transportiert einen universalistischen Anspruch, in den sich Ismā'īl einreihet.<sup>209</sup>

Aber auch „abrahamitische“ Bezüge sind zu finden: Ismā'īl stellt sich in eine Linie mit Adam, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad, beansprucht jedoch gleichzeitig auch göttliche Abstammung.<sup>210</sup> Neben dieser fiktiven Abstammung werden an anderen Stellen auch die tatsächlichen Vorfahren Ṣafī ad-Dīn, Ḥaidar

**206** Cf. die Kompilation bei Palmira Brummett: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and „Divine“ Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam*. Brummett spricht von Ismā'īls Darstellung in zeitgenössischen europäischen Quellen als „warrior-king of mythic proportion“: ebd., 331.

**207** Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Ṣafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī*, 103; Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Ṣafavī: *Sah Ismajl Xatai*, I, 134f.

**208** Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Ṣafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī*, 252.

**209** Der *divān* lässt deutlich erkennen, dass Ismā'īl im Bereich der persischen Mythologie und Dichtung bewandert war. Er erwähnt Gedichte von Ḥāfiẓ (Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Ṣafavī: *Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl Ṣafavī. Kulliyāt-i divān, naṣīhatnāmah, dahnāmah, qūshmālār, fārsčā shi'rlar*, hrsg. von Mirzā Rasūl Ismā'īl'zāda (Teheran: al-Hudā, 1380 h. š. = 2001), 679.), die Geschichte von Lailī und Maḡnūn (ebd., 680.), Kāvūs und Kaikāvūs, mythologische Könige des *Šāhnāma* (ebd., 682.), sowie die Geschichten von Ḥusrau und Šīrīn sowie Farḥād und Bisutūn (ebd., 684.).

**210** Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Ṣafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī*, Nr. 22, Verse 1–3.

und Ġunaid aufgeführt.<sup>211</sup> Zudem findet eine Gleichsetzung der Šafaviden mit der Dynastie der ‘Aliden statt.<sup>212</sup>

Das Korpus der Dichtung Ismā‘ils lässt sich grob in drei Bereiche aufteilen:

- (a) Den kleinsten Teil machen die Verse aus, die Ismā‘ils Mission als göttlich angeordnet anpreisen.
- (b) Einige der Gedichte bestehen aus klassischen *ġazals*, die die Trennung des Menschen von Gott und die Wiedervereinigung thematisieren.
- (c) Den größten Teil nimmt religiöse Dichtung ein, die aus Hymnen, Lobliedern auf ‘Alī und die Imame, Trauergedichten über Kerbela aber auch didaktischen Formen wie dem *maṣnavī* besteht. Ein Teil dieser Gedichte stimmt mit der zwölfschiitischen Lehre überein. Mehrheitlich spiegeln sie jedoch ein spezielles Verständnis wider, wie es den Qizilbāš eigen war: Zentral ist die Figur ‘Alīs, der als Gegenstück zur göttlichen Präsenz aufgefasst wird oder gar mit Gott und Muḥammad eine Triade bildet.<sup>213</sup> Die Tragik der menschlichen Figur ‘Alīs wird als Anlass zum Aufruf zu den Waffen genommen und die zeitgenössischen Feinde werden mit den umayyadischen Gegenspielern ‘Alīs gleichgesetzt.<sup>214</sup>

Bezeichnend für die Gedichte Ismā‘ils sind fließende Grenzen von Identität, die ihre Wurzeln wohl in der Weltsicht der Qizilbāš hatten, möglicherweise jedoch auch auf diese wirkten und die Sicht der Qizilbāš auf ihren Anführer mit bestimmten. Die Dichtung Ismā‘ils präsentierte seine Botschaft und konnte als Propagandainstrument eingesetzt werden. Weiterhin verschwinden auch die Grenzen zwischen Kämpfern und Sufis und es wird ein Typus des Krieger-Mystikers kreiert, der im göttlichen Auftrag kämpft unter der Führung Ismā‘ils des Mystagogen und Messias. Der *divān* erzeugt ein Bild bestehend aus koranischen Konzepten von Prophetie, ‘alidischer Martyriologie und vorislamischer Größe.<sup>215</sup>

So sehr die Dichtung Ismā‘ils dazu verleitet, als Ausdruck seiner Persönlichkeit und seines religiösen Programms gelesen zu werden, muss man dennoch

---

211 „I have recovered my father’s blood from Yazīd. Be sure that I am of Ḥaidarian essence. [...] My sire is Šafī, my father Ḥaidar. Truly I am the Ja‘far of the audacious.“ Minorsky, „The Poetry of Šāh Ismā‘il I“, 1042.

212 Gallagher, „Shah Isma‘il’s Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*“, 905.

213 Ḥaṭā‘ī, Šāh Ismā‘il-i Šafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismā‘il Ḥaṭā‘ī*, Nr. 5. Übersetzung bei Gallagher, „Shah Isma‘il’s Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*“, 901–904.

214 Ebd., 899.

215 „Today I have come to the world as a Master. Know truly that I am Ḥaidar’s son/I am Farīdūn, Khusrāu, Jamshīd, and Zohāk. I am Zāl’s son (Rustam) and Alexander/The mystery of Anā‘l-ḥaqq is hidden in this my heart. I am the Absolute Truth and what I say is Truth.“ Minorsky, „The Poetry of Šāh Ismā‘il I“, 1047.

Vorsicht walten lassen.<sup>216</sup> Abgesehen von der gebotenen literaturwissenschaftlichen Zurückhaltung, den Autor von Texten mit dem Sprecher gleichzusetzen, bleibt auch der Stellenwert der Dichtung ebenso unklar wie der Zeitpunkt ihrer Abfassung.<sup>217</sup> In den Chroniken wird der *divān* Ismāʿils nur sehr marginal erwähnt.<sup>218</sup> Möglicherweise wurde die Dichtung lediglich nicht als Teil der Geschichtsschreibung angesehen; religiöse Verschiebungen, die Etablierung der Zwölferschia, dogmatische Eingaben der *ʿulamāʾ* bezüglich der Identität des Mahdi und die Abwertung der Religiosität der Qizilbāš resultierten in bereinigten Editionen.<sup>219</sup> Die šafavidischen Chronisten entwarfen so ein neues, dynastisch passendes Bild Ismāʿils:

As craftsmen and custodians of the Safavid state image, the dynastic historians disentangled Ismaʿil from his messianic aspirations by drawing no attention to his poetry.<sup>220</sup>

Einzig Abdāl Zāhidis genealogisches Werk *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, das auf das 11./17. Jhdt. datiert werden kann, enthält vier Ismāʿil zugeschriebene Gedichte, die alle Ismāʿil als Inkarnation des göttlichen Messias behandeln.<sup>221</sup> Möglicherweise stand der Autor den frühen messianischen Vorstellungen der Šafaviden nahe.

Die Gedichte Ismāʿils erfuhren über Kalligraphen und Geschichtenerzähler weite Verbreitung, wurden auswendig gelernt und von den Qizilbāš rezitiert,<sup>222</sup>

---

**216** Eine literarische Evaluation der Dichtung Ismāʿils findet sich bei Amelia Gallagher: „The Apocalypse of Ecstasy: The Poetry of Shah Ismaʿil Revisited.“ *Iranian Studies* 51, 3 (2017): 361–397, 378–388. In ihrem Aufsatz behandelt Gallagher ebenfalls die Frage, inwiefern sich das politische Programm Ismāʿils in der ihm zugeschriebenen Dichtung widerspiegelt.

**217** Einen Versuch, den *divān* zu datieren, unternimmt Ali Anooshahr: „The Rise of the Safavids According to Their Old Veterans: Amini Haravi’s *Futuhat-e Shahi*.“ *Iranian Studies* 48, 2 (2014): 249–267, 255.

**218** Rūmlū, Ḥʿāndamīr und Amīr Maḥmūd b. Ḥʿāndamīr liefern keinen Hinweis auf den *divān* Ismāʿils, Iskandar Beg Munšī erwähnt lediglich seinen *taḥalluṣ*. Cf. Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I, 44.

**219** Minorsky, „The Poetry of Shāh Ismāʿil I“, 1026.

**220** Gallagher, „Shah Ismaʿil’s Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*“, 896.

**221** Übersetzt werden diese Gedichte ebd. Zwei der Gedichte finden sich auch an anderer Stelle: Das erste („The soul in my body is ‘Ali, // My religion and my belief are ‘Ali.“) findet sich auch im *Divān* Ismāʿils: Cf. Ḥaṭāʾī, Šāh Ismāʿil-i Šafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismāʿil Ḥaṭāʾī*, 22. Das zweite („The shah who is the highest in the two worlds, // The one whose hand is that of God’s, // That word that does not bend with time // Is Allah, Muhammed and ‘Ali.“) ist zu finden bei ebd., 5.

**222** Jean Calmard: „Popular Literature under the Safavids.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 315–339, *Islamic History and Civilization* 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003), 317. Ausführlich untersucht wird die Tradition der Geschichtenerzähler bei Berkey: *Popular Preaching and Religious Authority in the*

und Motive daraus wurden für Kanzleischriften verwendet.<sup>223</sup> Auch wurden sie über seine Lebzeiten hinaus rezipiert, so etwa von der Gemeinschaft der Šabāk und den Qizilbāš-Alevi.<sup>224</sup> Außerdem lebte die Figur Ismāʿil in mündlichen Erzählungen weiter.<sup>225</sup>

### Ismāʿil in europäischen Quellen

In europäischen Quellen wurde die Person Ismāʿils nach eigenen Vorstellungen neu erfunden und mit Versatzstücken ausgeschmückt, die aus Reiseberichten entnommen waren. Ismāʿil wurde zu einem

Christian-like holy man, a warrior endowed with divine qualities by his army of *Sufis*, the long-awaited savior who would free Europe from the scourge of the Ottoman Turks.<sup>226</sup>

Ismāʿil wurden – nicht nur als potentiellern Bündnispartner gegen das Osmani-sche Reich – gewisse Sympathien entgegengebracht.<sup>227</sup> Die unbedingte Loyalität

---

*Medieval Islamic Near East*. Cf. Pārsā Düst: *Šāh Ismāʿil-i avval*, 750. zur Rezeption der Dichtung Ismāʿils unter den Qizilbāš. Zum Messianismus Ismāʿils in Kanzleidokumenten und königlicher Korrespondenz cf. Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 17–46.

**223** Ebd., 32–39.

**224** Moosa: *Extremist Shiites*, 4, 156 ff; aš-Šaibī: *Al-Fikr aš-šiʿi wa-n-nazaʿāt aš-šūfiyya ḥattā maṭlaʿ al-qarn at-tānī ʿašar al-ḥiḡrī*, 405 f; Kāmil Muṣṭafā aš-Šaibī: *Aṭ-Ṭarīqa aš-ṣafawiyya wa-rawāsibuhā fī l-ʿIrāq al-muʿāšir* (Bagdad: Maktabat an-nahḍa, 1386 A. H. = 1966), 45 f. Bis heute werden einige der Gedichte von den Šabāk im Nordirak gelesen und als göttliche oder göttlich inspirierte Offenbarungen angesehen. Zu den Šabāk cf. Martin van Bruinessen: „A Kizilbash Community in Iraqī Kurdistan: The Shabak.“ *Les Annales de l'autre Islam* 5 (1998): 185–196. Zu Motiven aus Ismāʿils Dichtung, die auch bei den Jesiden und den Ahl-i Ḥaqq zu finden sind, cf. Amelia Gallagher: „Shāh Ismāʿil Šafevī and the *miʿrāj*: Ḥaṭāʾī's Vision of a Sacred Assembly.“ in *The Prophet's Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Miʿrāj Tales*, hrsg. von Christiane Gruber und Frederick Colby, 313–329 (Bloomington (IN): Indiana University Press, 2010).

**225** Auch nach Ismāʿils Tod blieben mündlich tradierte Geschichten über ihn im Umlauf cf. Amelia Gallagher: „The Transformation of Shah Ismail Safevi in the Turkish *Hikāye*.“ *Journal of Folklore Research* 46, 2 (2009): 173–195.

**226** Palmira Brummett: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and „Divine“ Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, 332. Interessanterweise werden die Auseinandersetzungen der Šafaviden mit den Usbeken kaum thematisiert, lediglich der Antagonismus mit dem „Erzfeind“ im Westen stand im Vordergrund: „The Sophi religion has always fought against the Ottoman royal house because the Ottomans are heretics and usurpers of the territories of many Muslims.“ Guglielmo Berchet: *La Repubblica di Venezia e la Persia* (Turin: Paravia, 1865), 23. Ähnlich auch bei Sanudo: *I diarii (1496–1533) dall'Autografo Marciano Italiano*, V, 25.

**227** So werden Ismāʿil und seine Anhänger bei Tomé Pires charakterisiert als Leute, die den Portugiesen in vielem ähnlich waren, cf. Tomé Pires und Francisco Rodrigues Rutter: *The Suma Oriental of Tomé Pires, an Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and*

seiner Anhänger<sup>228</sup> und die Großzügigkeit Ismāʿils, der als Heiliger und Prophet verehrt werde,<sup>229</sup> wurden anerkennend dargestellt. Daneben wurden eine christliche Abstammung oder zumindest eine christliche Erziehung Ismāʿils betont.<sup>230</sup> Auch unter seinen Anhängern – die im Übrigen im Gegensatz zu den Muslimen Wein trinken durften – hätten sich Christen befunden, heißt es.<sup>231</sup> Sanudo folgert daraus, Ismāʿil sei ein Feind der Muslime und ein Freund der Christen,<sup>232</sup> Anhänger der ersten drei Kalifen würden verfolgt.<sup>233</sup>

---

*India in 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*, hrsg. von Armando Cortesão. Works Issued by the Hakluyt Society 89/90 (London: Hakluyt Society, 1944), 23. Sanudo bezeichnet Ismāʿil gar als Propheten (Sanudo: *I diarii* '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano, IV, 255 und 258.) und vergleicht die religiöse Orientierung der Šafawiden mit dem Katholizismus: ebd., IV, 281, 351–357. Die spätere Quelle Spandugino spricht von Ismāʿil als Messias: Theodore Spandugino: „La vita di Sach Ismael et Tamas re di Persia chiamati Soffi, nella quale si vede la cagione della controversia ch'è tra il Turco e il Soffi.“ in *Historia uiversale dell'origine, et imperio de' Turchi: Con le figure in disegno de gli habiti & dell'armature de soldati d'esso gran Turco; et con la tavola di tutte le cose più notabili, et degne*, hrsg. von Francesco Sansovino (Venedig: Salicato, 1582), 98 ff. Einen Überblick über die Haltung zu möglichen Bündnissen mit den Šafawiden bietet Barbara von Palombini: *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien, 1453–1600*. Freiburger Islamstudien 1 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1968); Dissertation Universität Freiburg i. Br. 1966; Hans Robert Roemer: „Die Safawiden: Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf.“ *Saeculum* 4 (1953): 27–44. Eine Zusammenstellung von abendländischen Quellen, die über Ismāʿil schreiben, sowie deren Einschätzungen zum neuen Herrscher findet sich bei Margaret Meserve: „The Sophy: News of Shah Ismail Safavi in Renaissance Europe.“ *Journal of Early Modern History* 18, 6 (2014): 579–608.

**228** Josafa Barbaro und Ambrogio Contarini: *Travels to Tana and Persia*, hrsg. von Lord Stanley of Alderley. Works Issued by the Hakluyt Society 49 (London: Hakluyt Society, 1873), 206. Zur Hingabe der Qizilbash cf. Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 105–110; Franz Babiner: „Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Šafawijja.“ in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, hrsg. von T. W. Arnold und Reynold Alleyne Nicholson, 28–50 (Cambridge: Cambridge University Press, 1922).

**229** Sanudo: *I diarii* '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano, VII, 526–535.

**230** Duarte Barbosa, Fernão de Magalhães und Mansel Longworth Dames: *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Works Issued by the Hakluyt Society 49 (London: Hakluyt Society, 1918–1921), I, 83–87; Sanudo: *I diarii* '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano, VII, 659.

**231** Pires und Rutter: *The Suma Oriental of Tomé Pires, an Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*, 26–29.

**232** Sanudo: *I diarii* '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano, IV, 485–489.

**233** Ludovico d'Varthema: *The Itinerary of Ludovico d'Varthema of Bologna from 1502–1508*, hrsg. von Jones, John Winter (London: Argonaut, 1863), 43.

Europäische Quellen, die meist in Form von Reiseberichten vorliegen, bieten eine scheinbar objektive Außensicht auf die Ereignisse, müssen jedoch ebenso kritisch evaluiert werden wie ihre persischen *pendants*. Solche Quellen stellen diskursive und visuelle Produkte europäischer Repräsentation dar und reflektieren vor allem das kulturelle Muster des Betrachters.<sup>234</sup> Die europäische Leserschaft bekam über Reiseberichte und andere Quellengattungen Zugang zu einer über die Verwendung literarischer *topoi* als fremd konstruierten Welt; die Perspektive war dabei fast immer eurozentrisch und christlich geprägt. Wie stark Aussagen in Reiseberichten selbstreflexiv sind, wurde exemplarisch aufgezeigt in einer Studie zu den Frontispizien des Reiseberichtes von Adam Olearius, dem Sekretär der holsteinischen Delegation von 1637 an den Hof von ‘Abbās I.<sup>235</sup> Die Beschreibung des safavidischen Iran lässt erkennen, wie tief die Darstellung des Anderen im Diskurs der Differenz, der zur Ausformung europäischer Identität beitrug, verwurzelt war. Die Brauchbarkeit der Reiseberichte muss also sorgfältig evaluiert und gegen die zeitgenössische persische Darstellung abgeglichen werden. Es handelt sich bei den Reiseberichten weniger um Reportagen als eher um Konstruktionen einer exotisierten safavidischen Welt.<sup>236</sup>

---

**234** Die Erforschung der europäischen Konstruktion des „Anderen“, insbesondere in Bezug auf Iran, bleibt ein Desiderat, das die vorliegende Arbeit nicht erfüllen kann (und will). Beispielhaft wurden folgende Studien, die sich nicht exklusiv auf Iran beziehen, herangezogen: Ivo Kamps und Jyotsna G. Singh, eds.: *Travel Knowledge. European ‚Discoveries‘ in the Early Modern Period* (New York: Palgrave, 2001); Peter Mason: *Infelicities. Representations of the Exotic* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998); Marcus Milwright: „So Despicable a Vessel: Representations of Tamerlane in Printed Books of the Sixteenth and Seventeenth Centuries.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 23 (2006): 317–344.

**235** Elio Christoph Brancaforte: *Visions of Persia. Mapping the Travels of Adam Olearius*. Harvard Studies in Comparative Literature 48 (Cambridge (MA): Harvard University Department of Comparative Literature, 2003).

**236** Besonders eindrücklich ist dies erkennbar bei Pietro della Valle Reiseberichten, die er überarbeitete, damit sie dem Bild des Orients entsprechen, das eine antizipierte kultivierte und gelehrte Leserschaft ansprechen könnte. Cf. Sonja Brentjes: „The Presence of Ancient Secular and Religious Texts in Pietro della Valle’s (1586–1652) Unpublished and Printed Writings.“ in *Iran and the World in the Safavid Age*, hrsg. von Willem M. Floor und Edmund Herzig, 327–345, International Library of Iranian Studies (London: I. B. Tauris, 2012); Sonja Brentjes: *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th–17th centuries. Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*. Variorum Collected Studies Series 961 (Farnham: Ashgate, 2010); John D. Gurney: „Pietro Della Valle: The Limits of Perception.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 1 (1986): 103–116; Pietro Orsatti: „Uno scritto ritrovato di Pietro della Valle e la polemica religiosa nella storia degli studi sul Persiano.“ *Rivista degli Studi Orientali* 66, 1992 (1993): 267–274. Eine Evaluation europäischer Reisebericht aus (heutiger) iranischer Sicht bietet: Manūčīhr Dānīš-Pažū: *Barrasī-yi safar-nāmahā-yi दौरā-yi šafavī. The Study of the Safavid Travelogues*. Intišārāt-i dānīšgāh-i Iṣfahān 438 (Isfahan: Intišārāt-i farhangistān-i hunar, 1385 h. š. = 2006). Eine sehr



### 3.5 Fazit

Die Nachzeichnung der Entwicklung der Şafaviyya von ihren Anfängen als Sufi-Orden zu einem Zusammenschluss mit politischen Ambitionen mit religiöser Rhetorik kann analog zu den religiösen Bewegungen, die in Kapitel 2.3 (Religiöse Trends in Iran und Anatolien: Orden als neue Sozialformen im religiösen Feld ab S. 53) beschrieben wurden, eingeordnet werden: Die religiöse Ausrichtung scheint in der Retrospektive für die Anfänge des Ordens klar zu sein. Danach nimmt die Şafaviyya gängige Muster des religiösen Milieus jener Zeit auf und verbindet sie zu einer Ausrichtung, die sich auch bei den Sarbadārān u. a. findet. Unterstützend für den Erfolg der Şafaviyya im Gegensatz zu einigen anderen religiösen Bewegungen, die rasch wieder in der Bedeutungslosigkeit verschwanden, war die Existenz einer funktionierenden Basis von Anhängern, die sich physisch in einem Ordenszentrum in Ardabil manifestierte. Günstige politische Bedingungen spielten der Şafaviyya bei ihrem Aufstieg in die Hände und verhalfen ihr zum Erfolg.

Insbesondere die Frühzeit des Ordens unter ihrem Gründer lässt sich nur schwer rekonstruieren, da sie lediglich durch eine hagiographisch gefärbte Brille in den Quellen zum Ausdruck kommt oder sich in später abgefassten Quellen findet, die bereits eine offizielle Version der Geschichtsschreibung vertreten, in der sowohl Genealogie als auch religiöse Ausrichtung ideologisch bereinigt und auf Linie gebracht worden sind. Die Rezension des *Şafvat aş-şafā* überschreitet die Trennlinie zwischen Hagiographie und dynastischer Historiographie auf und war wohl eine bewusste ideologische Entscheidung. Es lässt sich nicht festmachen, wann und durch welches Ereignis genau der Orden politisiert und militarisiert wurde. Möglicherweise – und dieser Gedanke liegt bei Betrachtung der Parallelbeispiele nahe – handelte es sich um ein gängiges Muster religiöser Bewegungen der nachmongolischen Zeit, die in einem Kontext agierten, in dem Mystik und Gewalt sich eben nicht ausschlossen, sondern den Regelfall darstellten. Ebenso ist der Rückgriff der Şafaviyya auf Konzepte der *ḡulāt* und die Idee der *mahdawiyya* keine neue Erscheinung. Kurz: Die Şafaviyya folgt den Regeln ihrer Zeit, und ihre Entwicklung und ihr Aufstieg sind kein Sonderfall.

Erzählungen in Zusammenhang mit der Kindheit Ismāʿils und seinen Stationen bevor er als Mahdi und Anführer einer militanten Gruppierung auf der Bildfläche erschien, tragen viele Züge von Elementen anderer Erzählungen und erinnern in Erzählduktus und Inhalt an Hagiographien: die wundersame Erret-

---

brauchbare – kritische – Einschätzung, wie europäische Reiseberichte für die Forschung nutzbar gemacht werden, liefert Rudolph P. Matthee: „The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran.“ *Journal of Early Modern History* 13, 2/3 (2009): 137–171.



tung Ismā‘īls durch sein Wegschaffen nach Gilān, die Weigerung der dortigen Herrscher, ihn seinen Häschern auszuliefern, und schließlich die Stilisierung Ismā‘īls als Heilsfigur, die durch seine Gefährten solange den Feinden entzogen werden musste, bis die Zeit für seine Parusie reif war. Das alles vermittelt fast schon Züge einer mythischen Legende. Gleichsetzungen Ismā‘īls mit einer Heilsfigur, mythischen Identifikationsfiguren oder gar dem Mahdi finden sich auch in der Selbstdarstellung Ismā‘īls in seinem *dīvān* wieder. Dieses Narrativ entfaltete für die Anhänger der Şafaviyya eine identitätsstiftende Wirkung und legten den Grundstein für den religiösen Wandel, der durch die Machtergreifung der Şafaviden eingeleitet wurde.

## 4 Religiöser Wandel

Unbestritten ist wohl, dass unter der Herrschaft der Šafaviden eine Art religiöser Wandel stattgefunden hat von einem doktrinal noch reaktiv fluiden religiösen Milieu, wie es oben beschrieben wurde, hin zu einer ausformulierten, dogmatischen Zwölferschia. Dieser Wandel verlief in Etappen. Aber kann wirklich generell von einer „Schiitisierung“ gesprochen werden? Vielmehr wurde zur Anfangszeit unter Ismā‘il eine ganz andere Ausrichtung einer „sufischen Schia“ propagiert, als unter ‘Abbās, der mystische Elemente bekämpfte. Der religiöse Wandel ging nicht immer friedlich vonstatten, anfangs wurde religiöse Loyalität gewaltsam durchgesetzt, spätere Herrscher nutzten auch steuerliche Erleichterungen als Lockmittel.<sup>1</sup>

Wichtig scheint zunächst, dass es sich um einen *Wandel* handelte und nicht etwa um einen Bruch, wie in den Quellen und auch in der Sekundärliteratur vielfach suggeriert:

[...] the Mongol invasion and fall of the Abbasid Caliphate paved the way for the public shift towards Shi‘ism and the inclination to Sufism in the Safavid period in Iran. Therefore, the declaration of Shi‘ism as the official religion does not seem to have been as a formidable task as it was described later since there was almost no resistance or organized opposition from the Sunni community. Perhaps some of the Safavid authors wanted to exaggerate Shah Isma‘il’s achievements and so they portrayed pre-Safavid Iran as having little inclination towards Shi‘ism and gave particular prominence to dreams of his divine ordination; whereas, in fact, large Shi‘a settlements had long existed across the country, and Shah Isma‘il’s proclamation just accelerated the spread of Shi‘ism.<sup>2</sup>

Der Aufbau dieses Kapitels folgt dem traditionellen Narrativ, setzt sich aber kritisch mit diesem auseinander: Die historische Verbindung Irans zur Schia wird kurz angerissen, danach der angenommene Bruch der Eroberung von Tabriz durch Ismā‘il mit der anschließenden Proklamation einer „Staatsreligion“.

Ein religiöser Wandel kann selbstverständlich nicht mit einer Proklamation einer neuen Religion(sausrichtung) alleine bewirkt werden. Um einen Wandel herbeizuführen, bedarf es eines Programms und zahlreicher Akteure – religiöse Spezialisten, aber auch Angehörige der politischen Eliten und Netzwerke. Je nach Erfordernissen und Status des religiösen Wandels verlieren Teile der Elite und der religiösen Spezialisten an Bedeutung und Einfluss, wie im Folgenden auch für den Fall des religiösen Wandels unter den Šafaviden gezeigt werden kann; dadurch

---

1 Ġa‘fariyān: *Siyāsāt va farhang-i rūzgār-i šafavī*, I, 24.

2 Aḥmadi, “The Role of Dreams in the Political Affairs of the Safavid Dynasty”, 186.

können Rückschlüsse auf religiöse Gegebenheiten gezogen werden, die sich in Form religiöser Verschiebungen offenbaren. Im konkreten Fall werden anfänglich starke mystische und chiliastische Tendenzen marginalisiert, aber – wie im Fall des Millenarismus – nicht gänzlich aufgegeben.

Die enge Verbindung der šafavidischen Auffassung von Herrschaft und Königtum mit religiösen Vorstellungen resultiert in einer Verflechtung mit Diskursen zur religiösen Herrschaftslegitimation. Dies äußert sich einerseits in Werken religiöser Juristen, aber auch in der Rhetorik eines jeweiligen Herrschers, die für offizielle Schriftstücke gebraucht wird. Andererseits schlagen sich solche Vorstellungen auch in Ritualen und der materiellen Kultur nieder, wie hier anhand der Errichtung und Ausstattung von Schreinen und Palästen gezeigt werden kann.

## 4.1 Die Schiitisierung Irans

Iran ist heute überwiegend schiitisch, die Verfassung basiert auf zwölferschiitischen Vorstellungen der Wiederkehr des Mahdi und allerorts finden sich *imām-zādas*, wo Nachkommen der Imame in ihren Gräbern verehrt werden. Dies ist das Resultat einer Entwicklung, die mit den Šafaviden an Dynamik gewonnen – jedoch nicht begonnen – hat. Schiitische Enklaven gab es bereits vor der Machtergreifung der Šafaviden und die Eroberung der Stadt Tabriz durch Ismā‘il mit der Proklamation der Schia als offizieller Religion, der nun alle zu folgen hatten, war bei weitem kein so einschneidender Schritt, wie die Chroniken glauben machen wollen: Eine Vorstellung einer ausformulierten schiitischen Doktrin gab es zu diesem Zeitpunkt weder bei Ismā‘il noch bei den Qizilbāš, und bis zur „Schiitisierung“ Irans war es noch ein weiter Weg.

### 4.1.1 Phasen der Schia auf iranischem Boden

Es gibt schon früh eine Verbindung Irans zu schiitischen Gruppen. So ist für die Stadt Qom beispielsweise bereits seit dem 2./8. Jhdt. eine schiitische Bevölkerung belegt. Auch gab es dort eine Ausbildungsstätte und den Schrein der Fāṭima Ma‘šūma, der allerdings 621/1224 von den Mongolen verwüstet wurde.

Die Verfasser der kanonischen Traditionssammlungen der Imamiten, den sog. „vier Büchern“ (*al-kutub al-arba‘a*), stammen gebürtig alle aus iranischem Gebiet: Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulainī (gest. 329/940 – 41), der Verfasser des *Al-Kāfī fī ‘ilm ad-dīn*. (frühes 10./14. Jhdt.) aus der Nähe von Ray; Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Alī b. Bābūya (arabisiert Bābawaihi) al-Qummī (gest. 381/991), bekannt als *Šaiḥ Ṣadūq*, verfasste das *Man lā yaḥḍuruhū l-faqīh*. (spätes 10./14. Jhdt.) und stammt

aus Qom; Abū Ġa'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 460/1067), der Verfasser der beiden Werke *Tahḏīb al-aḥkām* und *al-Istibṣār fīmā ḥṭulifa fihi min al-aḥbār* (11. Jhdt.) stammt aus Ḥurāsān.

Schiitische Einflüsse lassen sich also schon früh auf iranischem Gebiet nachweisen. Die Zentren schiitischer Gelehrsamkeit lagen zunächst jedoch weiter westlich, etwa in al-Ḥilla am Euphrat, das nach der Eroberung zu großer Bedeutung gelangte. Dort wirkten Abū l-Qāsim Ġa'far b. al-Ḥasan al-Ḥillī, bekannt als *al-Muḥaqqiq* (der prüft, was wahr ist), gest. 676/1277, Verfasser des bis heute rezipierten Handbuchs zum imamitischen Recht *Šarā'i' al-islām fī masā'il al-ḥalāl wa-l-ḥarām* (Gesetze des Islams: Probleme des Erlaubten und Verbotenen). Später dann al-Ḥasan b. Yūsuf b. 'Alī b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, bekannt als *al-'Allāma* (der Hochgelehrte) al-Ḥillī (gest. 726/1325); er studierte u. a. bei Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī und war am Hof Öljejtūs tätig.<sup>3</sup> Ihm ist das Verdienst zuzuschreiben, das bis dahin umstrittene Prinzip der eigenständigen Rechtsfindung durch rationale Überlegung (*iğtihād*), und den Verstand ('*aql*') des Juristen als Quelle gültiger Erkenntnis zu formuliert zu haben. Er schuf so die Voraussetzungen für die spätere Stellung der schiitischen Gelehrten.<sup>4</sup> Grundlegendes Werk *al-'Allāma* al-Ḥillīs ist das *Ma-bādi' al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* (Die Ausgangspunkte, von denen man zur Wissenschaft der Prinzipien gelangt).

Der Zustand des schiitischen *fiqh* vor der Zeit der İlḥāne kann bezüglich der Haltung zu gesellschaftlichen und politischen Fragen in drei Perioden eingeteilt werden. Diese sind wichtig als Grundlage, um zu verstehen, was sich in der Zeit der Šafaviden geändert hat.

- (1) Zur Zeit von al-Kulainī und Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Alī Ibn Bābawaih al-Qummī, bekannt unter dem Namen Šaiḥ Šadūq, lag der Schwerpunkt juristischer und theologischer Reflexionen eher auf genuin religiösen Fragestellungen. In Bezug auf politische Fragen und die Zusammenarbeit mit Herrschern hielten sich die Gelehrten zurück und rieten zur *taqiyya*.<sup>5</sup>
- (2) Danach kam eine Zeit, die als Periode des *iğtihād* und der *mutakallimūn* bezeichnet werden kann: Gesellschaftliche und politische Fragen wurden verstärkt berücksichtigt, wenn auch noch das Prinzip der *taqiyya* vorherrschend

<sup>3</sup> Halm: *Die Schia*, 85.

<sup>4</sup> Ebd., 85.

<sup>5</sup> In seinem Werk *Al-Muqanna' fī l-fiqh* (das meist zweiteilig mit seinem *Al-Hidāya fī l-fiqh* begriffen wird) legt Šaiḥ Šadūq fest, dass eine Zusammenarbeit mit den Herrschern in der Zeit der Verborgenheit nicht empfehlenswert sei. Wenn eine solche Zusammenarbeit doch stattfindet, müsse diese den Menschen und dem Guten dienen: Ibn Bābawaih al-Qummī, Abū Ġa'far Muḥammad b. 'Alī: *Al-Muqanna' wa-l-hidāya*, hrsg. von al-Wā'iz al-Ḥurāsānī, Muḥammad b. Mahdi (Teheran: Maktaba islāmiyya, 1377 h. š. = 1998), 122.

war. Als prototypisch können Abū l-Qāsim ‘Alī b. Ḥusain, bekannt als aš-Šarīf al-Murtaḍā, und Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-‘Ukbarī al-Baḡdādī, genannt Šaiḥ Mufīd, genannt werden. Letzterer legte die Grundlagen des schiitischen *fiqh* fest.

- (3) Unter aṭ-Ṭūsī schließlich wurde das Prinzip des *ig̃tihād* ausformuliert, was im Folgenden eine Emanzipation der schiitischen Gelehrsamkeit vom sunnitischen *fiqh* nach sich zog.<sup>6</sup>

Es sind theologische Debatten, die schiitische Gelehrte insbesondere in der Zeit nach der *ḡaiba* des zwölften Imams beschäftigten, die wegweisend sind und ihre Nachwirkung unmittelbar auch zur Zeit der Šafaviden entfalten. Sie betreffen die Verteilung und Durchführung der religiösen Pflichten der Schiiten, allesamt Prärogative des Imams: Wer überwacht die Entrichtung der Almosensteuer (*zakaḥ*) und an wen muss diese entrichtet werden? Wie steht es um das gemeinschaftliche Freitagsgebet, wenn es nicht vom Imam geleitet werden kann? Wer überwacht die Einhaltung der religiösen Gesetze? Und schließlich, wie steht es um das Verhältnis der Schiiten – normale Gläubige und Gelehrte wie Juristen – zu den Herrschenden, wie ist Herrschaft überhaupt zu beurteilen? Gibt es einen Stellvertreter des Imams, der diese Aufgaben übernimmt, oder sind religiöse Pflichten wie die Almosensteuer während der Zeit der Abwesenheit des Imams ausgesetzt? Unter den Šafaviden erreichten diese Debatten einen neuen Höhepunkt, wurden sie doch mit einer erstmals schiitischen Herrschaft drängender verhandelt, als dies vorher der Fall gewesen war.

Bezüglich der Rechtmäßigkeit von Herrschaft bestand insofern Übereinstimmung, als die Meinung galt, das Vorhandensein einer Herrschaft sei, wenn auch nicht religiös rechtmäßig, immer noch besser als die Abwesenheit von Ordnung. Ohne Ernennung durch den zwölften Imam ist jedoch jede Form von Herrschaft illegitim und jeder Herrscher unrechtmäßig, *ḡā’ir*. Religiöse Angelegenheiten wurden in der Folge von den Aufgaben des Herrschers entkoppelt, er ist nur für die Wahrung von Sicherheit zuständig. Religiöse Angelegenheiten wurde der Stellvertretung des Imams (*wilāya*) übertragen – wie diese Stellvertretung bestimmt werden konnte und welchen Handlungsspielraum sie hatte, blieb Gegenstand der Aushandlung und wurde zur Zeit der Šafaviden kontrovers diskutiert.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> ‘Alī Ḥālīqī: „Taḥlīlī bar tafakkur-i siyāsī-yi fuqahā-yi šī’a dar ‘aṣr-i Īlḡānīyān.“. <http://dkhaleghi.blogfa.com/post/6> (letzter Zugriff: 25. Juni 2014).

<sup>7</sup> Letztlich führte dies zur Ausformulierung des umfassend bevollmächtigten Rechtsgelehrten, *faqīh-i ḡām va šarāyīf*. Zu dieser Institution cf. Andrew J. Newman: „Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period.“ in *The Most*

#### 4.1.2 Tabrīz 1501: die Schia als Staatsreligion

„Ich habe Zweifel, dass es seit Nero solch einen Tyrannen gegeben hat.“<sup>8</sup> Mit diesen Worten beurteilt der venezianische Kaufmann Angiolello Ismāʿīls Vorgehen bei der Einnahme von Tabrīz, bei der er 20,000 Gegner getötet haben soll.<sup>9</sup>

Eine der ersten Maßnahmen betraf die Proklamation des „neuen Glaubens“, wobei das Ausmaß und die Ausrichtung im Folgenden noch genau bestimmt werden müssen. Ismāʿīl sah sich als von Gott dazu verpflichtet, diese Aufgabe zu übernehmen, wie er den Einwänden seiner religiösen Ratgeber entgegnete, die einen Aufstand der überwiegend sunnitischen Einwohner befürchteten.<sup>10</sup> Wieder wurde ein Traum herbeigezogen, um die Aktion zu legitimieren und sich die Unterstützung auch der Skeptiker unter den Qizilbāš zu versichern. Umfassend beschrieben werden die ersten Schritte bei Qummī:

Am Freitag ließ er den *Ḥaṭīb* jener Stadt die *Ḥuṭba* auf die zwölf Imame lesen und die schöne Formel: ‚Ich bezeuge, daß ‘Alī der Freund Gottes ist!‘ und den Satz ‚Auf zum besten Tun!‘ an den Gebetsruf anschließen.

Nach der *Ḥuṭba* sprach man von den Kanzeln: ‚Fluch über Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān und die übrigen Verfluchten der Umayyaden und ‘Abbāsiden!‘ Es wurde der schicksalsschwere Befehl erlassen, daß in dem gesamten Herrschaftsbereich folgendermaßen verfahren werden

---

*Learned of the Shi‘a: The Institution of the Marja‘ Taqlīd*, hrsg. von Linda S. Walbridge, 34–52 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 35.

**8** Grey: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 105. Zu Giovanni Maria Angiolello cf. den entsprechenden Eintrag von A. M. Piemontese in *Elr*.

**9** Tabrīz hatte zu dieser Zeit ca. 200,000 Einwohner, die überwiegend Sunniten waren und der šafi‘itischen Rechtsschule angehörten. Daneben gab es einige Zaiditen. Der größte Teil der Einwohner sprach Azeri. Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 28; N. N.: *Ġahān-guṣā-yi ḥāqān*, 150. Zum Massaker an der Bevölkerung cf. Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā‘īl va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 66. Gündüz hingegen behauptet, die šafavidischen Quellen beschönigten die Umstände der Einnahme von Tabrīz, die ungleich blutiger verlaufen sei, als beschrieben: Gündüz: *Son Kızılbaş*, 68. Zu venezianischen Berichten über die Šafaviden allgemein cf. Raphaela Veit: „Andrea Alpagio und Schah Ismā‘īl: Der Begründer der Šafavidendynastie im Zeugnis eines Venezianer Gesandtschaftsarztes, Händlers und Informanten.“ in *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, hrsg. von Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit, 456–465 (Berlin: Akademie, 2008); Anthony Welch: „Safavi Iran as Seen through Venetian Eyes.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 97–121, *Islamic History and Civilization* 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003). Den Versuch eines Abgleichs italienischer Berichte und den Inhalten persischer Chroniken unternimmt Jean Aubin: „Chroniques persanes et relations italiennes: Notes sur les sources narratives du regne de Šāh Esmā‘īl I<sup>er</sup>.“ *Studia Iranica* 24, 2 (1995): 247–259.

**10** Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 602; N. N.: *‘Ālam-ārā-yi šafavī*, 64; N. N.: *‘Ālam-ārā-yi Šāh Ismā‘īl*, 68; N. N.: *Ġahān-guṣā-yi ḥāqān*, 147.

solle: Auf den Märkten schmähe und verfluche man die drei Verfluchten und töten jeden, der es verweigert!<sup>11</sup>

Möglicher Widerstand in der Bevölkerung wurde vorweggenommen, indem bei der Freitagspredigt jeweils ein Angehöriger der Qizilbāš für zwei Einwohner zugeteilt wurde und darauf achtete, dass sie in die Verfluchungsformel einstimmten. Weigerungen wurden mit sofortigem Köpfen bestraft.<sup>12</sup>

In religiöser Hinsicht implementierte Ismā'īl also folgende Neuerungen:

- (1) Die *ḥuṭba*, die Predigt, wurde nun neu im Namen der zwölf Imame verlesen.
- (2) Der *aḏān*, Gebetsruf, wurde um die Formeln *ašhadu anna 'Aliyy<sup>an</sup> walī Allāh* (Ich bezeuge, dass 'Alī der Freund Gottes ist.) und *ḥayyā 'alā ḥairi l-'amal* (Auf zum besten Tun!) ergänzt. Nach der Eroberung von Tabriz ließ Ismā'īl die Nennung 'Alis nicht nur in den Gebetsruf einfügen, er prägte auch Münzen mit der Aufschrift „*sikka-yi 'Alī walī Allāh*“.<sup>13</sup>
- (3) Die Einführung des *tabarru'*, i. e. die öffentliche Verfluchung der ersten drei sunnitischen Kalifen, teilweise auch weiterer sunnitischer Identifikationsfiguren.

Das Verfluchen von Gegnern der frühen Schiiten, namentlich der Kalifen Abū Bakr, 'Umar und 'Uṭmān war zu Beginn der Šafawiden ein fester Bestandteil religiöser Rhetorik und als solche in institutionalisierter Form ritualisiert: Öffentliche „Verflucher“ zogen durch die Straßen, die Zuhörer mussten ihren Fluchformeln zustimmen mit der Losung *bīš bād va kam ma-bād* (er [i. e. der Fluch] sei gewaltiger, nicht geringer). Wer dies nicht tat, hatte mit tödlichen Konsequenzen zu rechnen.<sup>14</sup> Die Loyalität zum neuen Herrscher wurde also anhand öffentlich proklamierter religiös konnotierter Überzeugungen eingefordert – ob dies auch der Proklamation eines neuen Glaubens gleichkommt und wenn ja, von welchem Glauben überhaupt, wird im Folgenden noch erörtert.<sup>15</sup>

11 Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn Qummī: *Die frühen Šafawiden nach Qāzī Aḥmad Qumī*, hrsg. von Erika Glassen. Islamkundliche Untersuchungen 5 (Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970), 213. Original cf. Qummī: *Hulāṣat at-tavāriḥ*, I, 64. Ähnlich auch bei Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 125 f.

12 N. N.: *'Ālam-ārā-yi šafavī*, 61–65; N. N.: *'Ālam-ārā-yi Šāh Ismā'īl*, 60 f; N. N.: *Ġahān-guṣā-yi ḥāqān*, 174.

13 N. N.: *'Ālam-ārā-yi šafavī*, 64.

14 Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 444; Ġunābadi: *Rauzat aš-šafaviyya*, 154; al-Ḥusaini: *Tārīḥ-i ilčī-yi Nizām-Šāh*, 17; N. N.: *Ġahān-guṣā-yi ḥāqān*, 149.

15 Ša'bānī setzt etwas andere Schwerpunkte und identifiziert „Mystizismus, Orthodoxie und Monarchie“ als die Säulen der Herrschaft Ismā'īls: Reżā Ša'bānī: „Mystizismus, Orthodoxie und

Bis zum Sommer 908/1502 hatte Ismā'īl die Föderation der Āq Qoyunlu weitgehend zerschlagen.<sup>16</sup> Ein Jahr später begann er seine Kampagne gegen das zentraliranische Hochplateau und konnte Isfahan einnehmen. Hier nahm die Bewegung eine neue Qualität an, da auch Sufis, die als Rivalen angesehen wurden, bekämpft wurden: 4.000 Anhänger der Kāzīrūniyya wurden hingerichtet, Gräber von *šaiḥs* geschändet.<sup>17</sup> In einigen Städten wurde Ismā'īl als Retter und Befreier willkommen geheißen.<sup>18</sup>

Ismā'īl bereitete in den von ihm eroberten Gebieten den Boden für die spätere Schiitisierung, doch kann keineswegs von einem Wendepunkt oder einer plötzlichen Schiitisierung gesprochen werden. Seine Motivation für die Propagierung einer rudimentären Schia – eine Ausformulierung der Doktrin fand erst später statt – bleibt ungeklärt. Möglicherweise wollte er ein Gegengewicht schaffen zu den starken Qizilbāš und deren religiösem Einfluss, oder aber das Fundament seiner Herrschaft auf eine weitere religiöse Stütze stellen. Sein Selbstbild, das er über seine Dichtung transportiert, lässt darauf kaum Rückschlüsse zu (cf. ab S. 120).

Wird die Schia und die Einführung der Schia als offizielle Religion unter den Šafawiden als Kontinuität aufgefasst, hilft es, sie nach der Konzeption von Braudel als ein Phänomen der *histoire conjoncturelle* oder *temps social* aufzufassen. Einigen Darstellungen zur Schiitisierung Irans liegt ein Denken zugrunde, das den Erfolg der Schia auf deren Anknüpfung an vorher vorhandene Strömungen in Iran zurückführt, wie folgendes Zitat eindrücklich erkennen lässt – es wird daher in voller Länge wiedergegeben:

Wir können hier [...] nur einstweilen die gegensätzlichen Tatsachen feststellen: die Schi'a hat jene Seelen gewonnen, denen es Bedürfnis war, in den Tränen um Ḥusain und um die anderen Märtyrer das eigene und das Weltenleid hinwegzuweinen, und dabei ist sie so ganz politisch eingestellt. Am Obersatz von der Herrschaft des ‚Herrn der Zeit‘ misst sie die Weltgewalten, geht Bündnisse mit ihnen ein, zieht sie zu sich wie einige Ḥamdāniden und die Būjiden, bildet aus sich Gewalten wie die der Šafawiden, ja auch der Qarmaṭen und Fātimiden. [...] Mit der Stirn auf dem heiligen Boden der Gräbergnadenorte liegend; weinend

---

Monarchie: Die drei Säulen der Herrschaft des Šafawiden-Schahs Ismā'īl.“ *Spektrum Iran* 4, 4 (1991): 5–15.

16 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 469; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 74; Palmira Brummett: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and „Divine“ Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, 337.

17 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 472; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 81; Aubin, „Etudes safawides. I“, 58.

18 So etwa in Kāšān, wo der Gouverneur 909/1504 Willkommensfeierlichkeiten für Ismā'īl anordnete: Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 473. Sicherlich eilte Ismā'īl jedoch auch sein Ruf voraus und einige wollten Plünderungen und dem Tod entgehen.



allezeit das Sterben ihrer Herren an ihrem Leibe tragend; bei Verfolgungsgefahr ihr Bekenntnis durch Verstellung verhüllend; vom offiziellen Islam unbefriedigt gelassene Seelenaffekte fein witternd und in leisetretender, aber ebenso geschickter wie unermüdlicher Propaganda ausnutzend; an Fürstenhöfen mit feiner listiger Diplomatie arbeitend; im Eifer um ihre Märtyrer fremden „Ketzer“ den Märtyrertod bringend; in den Kriegslagern von Weltoberern brutale Kräfte nach ihren Zielen lenkend – das ist die Schi'a.<sup>19</sup>

Auch Babayan nimmt eine religiöse Orientierung an, die sich seit der Islamisierung Irans in einem langsamen Prozess entwickelt und diversifiziert hat, teilweise mit Anknüpfungen an vor-islamische religiöse Muster. Dies betrifft nicht nur die Schia (auf die Probleme solcher Zuschreibungen wurde in Kapitel 2.2 Religiöse Kontextualisierung ab S. 31 hingewiesen), sondern insgesamt die religiöse Ausrichtung der (frühen) Šafaviden, die als Manifestation unterschiedlicher religiöser Strömungen gelten können.<sup>20</sup>

## 4.2 Akteure

Der religiöse Wandel wurde getragen von einer Reihe von Akteuren, die im Folgenden näher behandelt werden. Konkurrierende Kräfte mit unterschiedlicher Zielausrichtung kämpften um die Vorherrschaft am Hof. Herrscherwechsel bargen das Potential für einige Gruppen, zu (größerem) Einfluss zu kommen, als auch für andere die Gefahr, vorher erlangten Einfluss wieder zu verlieren und den Platz für andere Akteure räumen zu müssen. Die Herrscher ihrerseits mussten sich gegen Netzwerke behaupten, um ihr eigenes Programm und ihre Interessen voranbringen zu können.

---

**19** Rudolf Strothmann: *Die Zwölfer Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1926), 6. Ähnlich geht auch Aḥmadī davon aus, dass es bereits vor den Šafaviden substantielle schiitische Gemeinschaften in Iran gegeben habe. Diese seien von den Chroniken lediglich verschwiegen worden, um die Verdienste Ismā'īls bei der Schiitisierung des Landes zu vergrößern: Aḥmadī, „The Role of Dreams in the Political Affairs of the Safavid Dynasty“, 186.

**20** Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, xviii–xxxviii. Ähnlich, wenn auch nicht so konzipiert, formuliert dies Abdoljavad Falaturi: „Die Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 132–145, *Beiruter Texte und Studien* 22 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1979).

#### 4.2.1 Alte Eliten und Netzwerke: Die türkmenischen Stämme

Zu Beginn der šafavidischen Herrschaft unter Ismā‘īl gab es in seinem Herrschaftsgebiet im Wesentlichen zwei Kräfte: die Iraner und die anatolischen Türkmenen, i. e. die Qizilbāš, die beim Aufstieg der Šafaviden (noch) die staatstragende Elite stellten, später aber durch die Umstrukturierung des Militärs und die religiösen Spezialisten verdrängt wurden.<sup>21</sup> Einerseits waren Ismā‘īl iranische Bräuche wie etwa das *naurūz*-Fest (Neujahr zur Frühlings-Tagundnachtgleiche) nicht fremd,<sup>22</sup> er benannte seine vier Söhne und vier seiner fünf Töchter auch mit iranischen Namen,<sup>23</sup> und in seiner Dichtung finden sich viele Anklänge an iranisches Repertoire andererseits bestand seine Basis aus den Qizilbāš, mit denen er die Sprache und religiöse Rhetorik teilte. Nach seiner Thronbesteigung vergab er denn auch alle Regierungsposten an die Qizilbāš. Möglicherweise zur Herstellung einer Balance wurden religiöse Ämter wie das des *šadr* oder des *wakīl* mit Iranern besetzt – möglicherweise jedoch auch, da die religiöse Ausrichtung der Qizilbāš sich nicht als staatstragend eignete (zu den Ämtern cf. Ausführungen ab S. 170). Die Berücksichtigung beider Kräfte, der iranischen und der türkmenischen, hatte weniger etwas mit dynastischen Erwägungen und Ideen von nationaler Einheit zu tun, als vielmehr damit, dass es um zwei Standbeine der Machtfestigung ging. Die Qizilbāš wurden an Ismā‘īl gebunden über einen Personenkult und das Meister-Schüler-Verhältnis des Ordens, die Iraner wurden kulturell berücksichtigt und es wurde an vorherige Verhältnisse angeknüpft.

#### Türkmenische Stämme als Stütze der Šafaviden

Bis zu ihrer Ablösung durch die neuen Eliten stellten die türkmenischen Stämme der Qizilbāš die Machtbasis sowohl des šafavidischen Ordens als auch der entstehenden šafavidischen Dynastie dar. Neben der Loyalität zu ihrem Ordensführer wurden sie durch ein komplexes Netz an Beziehungen mit vielschichtigen

<sup>21</sup> Die Qizilbāš besetzten nach der Machtergreifung wichtige Ämter in der Führung des Landes, die teilweise innerhalb der Familien weitervererbt wurden. Sie hätten sich, wären sie nicht unter ‘Abbās I. zerschlagen worden, als erbliche Aristokratie etablieren können, ähnlich wie in Europa. Die Fraktionierung in verschiedene Stämme und daraus resultierende Machtkämpfe machten es den Qizilbāš aber unmöglich, sich als geeinter Gegenpol zum Herrscher zu etablieren.

<sup>22</sup> Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 518.

<sup>23</sup> Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 555 f; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 44. Die Namen der Söhne lauten Sām Mirzā, Rostam Mirzā, Alqās und Ṭahmāsb. Die Namen der Töchter werden von den Chronisten für nicht wichtig erachtet und daher nicht vollständig erwähnt.

Loyalitätsanforderungen an die Šafaviden gebunden, etwa über Verwandtschaftsbeziehungen. Da es weder im Sufi-Orden noch bei den Šafaviden ein striktes Prinzip der Primogenitur gab, war jeder Nachkomme potentieller Ordensführer und Thronfolger und somit als Bündnispartner interessant für die Qizilbāš.<sup>24</sup> Die Qizilbāš konstituierten sich aus nomadischen und halbnomadischen Stämmen aus dem Grenzgebiet Irans, Anatoliens und Aserbaidschans und verdienen eine genauere Analyse, einerseits bezüglich der Bezeichnung als solcher, andererseits auch bezüglich ihrer religiösen Zuordnung, die nicht deckungsgleich mit derjenigen der Šafaviden ist.

Neben den Qizilbāš absorbierten die Šafaviden, die sich als Nachfolgereich der vergangenen Türkmenenkonföderationen verstanden, auch Teile der Āq Qoyunlu, die unter Uzūn Ḥasan ihre Verbündeten gewesen waren, bevor sich die Geschicke wandelten.

### Die Rolle der Āq Qoyunlū bei der Machtergreifung der Šafaviden

Erste Begegnungen der Āq Qoyunlu mit der Šafaviyya fanden unter Ġunaid statt, als dieser in Diyārbakr weilte. Die Partnerschaft mit den Āq Qoyunlu ist maßgeblich für das Erstarken des Ordens verantwortlich. Politisch motivierte Verschwägerungen festigten die Allianz. Unter Ḥaidar verschlechterten sich die Beziehungen zwischen dem Orden der Šafaviyya und den Āq Qoyunlu rapide: Ḥaidar wollte sich am Šīrvān-šāh für den Tod seines Vaters rächen, die Āq Qoyunlu waren diesem jedoch verpflichtet, da Ya‘qūb, der Sohn Uzūn Ḥasans, mit der Tochter des Šīrvān-šāh verheiratet war. Ya‘qūb eilte dann doch seinem Schwiegervater zu Hilfe und Ḥaidar wurde im Kampf getötet. Gleichzeitig bedurften die Āq Qoyunlu zu diesem Zeitpunkt nicht der Šafaviyya als Verbündete, da die Qarā Qoyunlu als mächtigste Gegner besiegt waren. Die zunehmend aggressive Rhetorik und Aktionen der Šafaviyya stellten für sie zudem einen unberechenbaren Faktor und eine potentielle Gefahr für die Herrschaft dar, zumal sich Ḥaidars Anhängerschaft rapide vergrößerte, nicht zuletzt weil er seine Kriegsbeute bevorzugt in Ardabil verteilte.

---

<sup>24</sup> Es gab kein Prinzip der Primogenitur und daher Machtkämpfe unter Halbbrüdern, die sich auf edle Abstammung ihrer Mütter beriefen. Zur Rolle der Frauen cf. Maria Szuppe: „La participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI<sup>e</sup> siècle, première partie.“ *Studia Iranica* 23, 2 (1994): 211–258; Maria Szuppe: „La participation des femmes de la famille royale à l'exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI<sup>e</sup> siècle, seconde partie.“ *Studia Iranica* 24, 1 (1995): 61–122; Maria Szuppe: „Status, Knowledge, and Politics: Women in Sixteenth-Century Safavid Iran.“ in *Women in Iran: From the Rise of Islam to 1800*, hrsg. von Guity Nashat und Lois Beck, 140–169 (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2003).

An Stelle des Konkurrenzverhältnisses zwischen den türkmenischen Stammeskonföderationen, *uymāq*, der Āq Qoyunlu und Qarā Qoyunlu trat also die Rivalität mit der Šafaviyya, der man Einhalt zu gebieten versuchte, indem die Nachfolger Ḥaidars unter Hausarrest gestellt wurden – mit bekanntem Ausgang. Die Feldzüge Ismāʿils in den Jahren nach seiner Thronbesteigung führten schließlich zum Sieg über die Āq Qoyunlu. Nach anfänglich hartem Vorgehen gegen ihre Stammesführer besann sich Ismāʿil auf eine andere Form der Politik, da ihm die Stammeskonföderation bei der Machtkonsolidierung behilflich sein konnte, und heiratete eine Fürstentochter, die spätere Mutter Ṭahmāsb.<sup>25</sup> Zudem versuchte Ismāʿil die separierte Konföderation der Āq Qoyunlu zu neutralisieren.<sup>26</sup> Die Stämme der Āq Qoyunlu spielten in der Folge eine wichtige Rolle bei šafavidischen Feldzügen, wie etwa die Rūmlū bei der Schlacht von Čaldırān.<sup>27</sup>

### Die Qizilbāš und anatolische Sufi-Orden

Die als „Qizilbāš“ bezeichnete Gruppierung setzte sich meist aus türkmenischen Stammesangehörigen mit Ursprung in Aserbaidshan, Anatolien, Syrien und dem Südkaukasus zusammen, die sich im Laufe des 9./15. Jhdts. den Šafaviden angeschlossen hatten.<sup>28</sup> Ihre Identität konstituiert sich als Mischung aus religiöser Ideologie und sozialer Solidarität basierend auf tribaler Zugehörigkeit.<sup>29</sup>

25 'Abbās Sarafāzi: „Naqš-e ṭāyifa-yi Āq Qoyunlu dar tašbīt va taẓ'īf-i ḥāndān-i šafavī tā zuḥūr-i Šāh 'Abbās-i avval.“ *Šināht*, 52 (1385 h. š. = 2006): 231–256, 238.

26 Woods: *The Aqqayunlu*, 168.

27 Diese bekamen nach ihrer Beteiligung an der Eroberung Bagdads von Ismāʿil den Beinamen *turkamān* verliehen.

28 Grundlegende Informationen zu den Qizilbāš finden sich bei Aubin, „L'avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 28–36; Willem M. Floor: „The Khalifeh al-kholafa of the Safavid Sufi Order.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 1 (2003): 51–86; Haneda: *Le Chāh et les Qizilbāš*; Sümer: *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Die Geschichte der als Qizilbāš bezeichneten Gruppe teilt sich nach der Niederlage von Čaldırān: In Anatolien ansässige Türkmenen gelangten vermehrt unter den Einfluss der dort ansässigen Bektāšīyya und werden hier im Weiteren ausgespart. Sie werden ausführlich behandelt bei Rıza Yıldırım: „Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514).“ (Dissertation, Universität Bilkent, 2008). <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003514.pdf> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018), insbesondere Kapitel IX ab S. 588. Bashir bezieht sich hierbei auf eine Auswertung persischer Quellen, in denen sich die Bezeichnung *qizilbāš* bis ins 10./16. Jhd. noch nicht einheitlich durchgesetzt habe: Shahzad Bashir: „The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbash in Persianate Literature.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57 (2014): 364–391, 374.

Ihre Bezeichnung bezog sich auf ihre rote Kopfbedeckung, die sie seit Šaiḥ Ḥaidar trugen.<sup>30</sup> Ursprünglich handelte es sich in osmanischer Sprachkonvention um eine stigmatisierende Sammelbezeichnung für mit den Šafaviden in Verbindung stehende schiitische Türkmene, die den Vorwurf der politischen Illoyalität und in religiöser Hinsicht der Häresie, des Antinomismus und unmoralischen Verhaltens einschloss.<sup>31</sup> Auch wurde die Bezeichnung als Mittel benutzt, um gewaltsames Vorgehen gegen bestimmte Gruppen oder eine besondere Besteuerung zu rechtfertigen.<sup>32</sup> *Qizilbāš* stellt somit eine abwertende Fremdbezeichnung dar, die sie gleichzeitig in eine definierte Gruppe ein- und auch davon ausschließt bzw. zu *insider* und *outsider* gleichermaßen macht, wie Dressler feststellt:

[...] outsiders as transgressors of Islamic law, and insiders due to the fact that they are still charged with committing offenses against Islamic law and conventions.<sup>33</sup>

Die *Qizilbāš* stellten sowohl die religiöse Anhängerschaft der Šafaviden als auch ihren militärischen Arm, der maßgeblich am Aufstieg beteiligt war, dar, bis sie schließlich unter ‘Abbās an Bedeutung verloren. Der Gründungsmythos der šafavidischen Dynastie ist dabei eng verbunden mit einigen Stammesnamen, die

**29** So werden im anonymen Werk *Tārīḥ-i Qizilbāšān* tribale Abstammungen in den Vordergrund gerückt, z.B. auf Seite 8: N. N.: *Tārīḥ-i Qizilbāšān*, hrsg. von Mīr Ḥāšim Muḥaddiṣ (Teheran: Bihnam, 1361 h. š. = 1982).

**30** Zur Produktion und dem Gebrauch der Kopfbedeckung cf. Willem M. Floor: *The Persian Textile Industry in Historical Perspective, 1500–1925* (Paris: L’Harmattan, 1999), 277–289.

**31** Die Vorwürfe sind gesammelt in den sog. *mühimme defterleri*, die in folgenden Studien ausgewertet werden: Ahmet Refik: *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik* (Istanbul: Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, 1932); Colin H. Imber: „The Persecution of the Ottoman Shī’ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585.“ *Der Islam* 56, 2 (1979): 245–273; Ahmet Yaşar Ocak: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)* (Isfahan: Türkiye ekonomik ve toplumsal tarih vakfı, 1998). Zur politischen Lage der *Qizilbāš* auf osmanischem Territorium cf. Fariba Zarinebaf-Shahr: „Qizilbash ‘Heresy’ and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century.“ *Anatolia Moderna* 7 (1997): 1–15. Die abwertende Qualität der Bezeichnung blieb auch später noch erhalten. Cf. Dressler: *Writing Religion*, 2. Posch betont den politischen Charakter der Bezeichnung *qizilbāš*, unter der verschiedene Gruppen gefasst wurden, deren verbindendes Merkmal nicht die Heterodoxie sei; vielmehr handle es sich dabei um eine Metadoxie, die jenseits solcher Bezeichnungen anzusiedeln sei: cf. Walter Posch: *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550). Der Fall Alkās Mīrzā*. 2 Bände. Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 841 (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013); Dissertation Universität Bamberg 2012, I, 162.

**32** Stefan Winter: „The Kızılbaş of Syria and Ottoman Shiism.“ in *The Ottoman World*, hrsg. von Christine Woodhead, 171–183, The Routledge Worlds (London: Routledge, 2012), 172.

**33** Dressler: *Writing Religion*, 7.

auch immer wieder in Zusammenhang mit Posten in Verwaltung, Militär und religiösen Institutionen auftauchen: Šāmlū, Rūmlū, Zū l-Qadr, Afšār, Takkalū, Tālīš, Muğānlū und Ḥalīflū.

Die Herkunft der Qizilbāš und enge Verbindungen insbesondere zu Anatolien und dem dortigen religiösen Milieu prägen ihre religiöse Orientierung und müssen im folgenden genauer kontextualisiert werden. Die Kulturräume des Osmanischen Reichs, insbesondere Anatoliens, und (Ost-)Irans lassen sich nicht scharf voneinander trennen. Regelmäßiger Austausch zwischen Osmanen und Lokalherrschern auf iranischem Gebiet, (Handels-)Beziehungen sowie sprachliche und literarische Affinität waren an der Tagesordnung.<sup>34</sup> Auch zu Beginn der Herrschaft Ismā'īls pflegten die Herrscherhäuser der Osmanen und Šafaviden gute Beziehungen. Die Politik Bāyazīds II. und seine Unterstützung von Sufis, insbesondere des Ordens der Bektāšiyya, stärkten die Stellung der Qizilbāš in Anatolien. Der Neffe Sulṭān Selims soll selbst ein Anhänger der Qizilbāš gewesen sein, in Anatolien ansässige Gruppen propagierten offen die Lehren der Qizilbāš, eine Reihe von osmanischen Untertanen verließen das Gebiet um Sivas, um sich in Iran den Qizilbāš anzuschließen. Ein Attentat einiger Sufis auf Bāyazīd II. verschlechterte zusätzlich die Beziehungen zu den Šafaviden und zu den Anhängern mystischer Orden unter den eigenen Untertanen, insbesondere, als Sulṭān Selīm I. mit Unterstützung der *yeniçeri* an die Macht gebracht wurde.<sup>35</sup> War zuvor die Expansionspolitik des Osmanischen Reiches Richtung Westen gerichtet gewesen, richtete Selīm I. nun seinen Blick auch nach Osten, möglicherweise da er eine doppelte Front fürchtete, sollte es zu einer Allianz der Šafaviden mit den europäischen Mächten kommen. Die verhärteten Fronten zwischen den beiden Herrschern Ismā'īl und Selīm lässt sich daran ablesen, dass Ismā'īl keine Glückwünsche zur Thronbesteigung verschickte. Zudem gewährte er dem Gegenspieler Selīms, Murād, Asyl und unterstützte eine Reihe von Revolten in Anatolien. Hinzu kam die Anwerbung von Truppenangehörigen unter den auf osmanischem Boden ansässigen Aleviten und der Austausch von Korrespondenz zwischen den Šafaviden und den Mamlūken, die den Beginn kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen dem Reich der Osmanen und Šafaviden einläuteten.<sup>36</sup>

34 'Abd al-Ḥusain Navā'ī, ed.: *Asnād va mukātibāt-i tāriḫi-yi Īrān az Taimūr tā Šāh Ismā'īl* (Teheran: Bungāh-i tarǧuma va našr-i kitāb, 1356 h. š. = 1977). 433f, 437f., 449 ff.

35 Köprülü: *Türk edebiyatı tarihi*, 317; Bekir Kütükoğlu: *Osmanlı-İran siyāsi münāsebetleri. 1578–1590*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları 888 (Istanbul: Edebiyat Fakültesi matbaası, 1962), 3. Zur Einordnung der Forschung Mehmed Fuad Köprülü und seinem Status als nationalistischer Historiker cf. Dressler: *Writing Religion*, 19–23. und Kapitel 4–6.

36 'Abd al-Ḥusain Navā'ī: *Ravābiḥ-i siyāsi va iqtisādī-yi Īrān dar दौरa-yi šafavī* (Teheran: Sāzi-mān-i muṭālī'a va tadvin-i kutub-i 'ulūm-i insānī-yi dānišgāhhā, 1377 h. š. = 1998), 5–15.

In religiöser Hinsicht war Anatolien geprägt durch konkurrierende Modelle von Sufi-Orden und türkmenischen Gruppierungen, die Elemente des Sufismus, *ġuluww*, 'alidische Loyalitäten und türkmenischer Religion verbanden, wie etwa die Bābā'ī.

Zum Ende der Herrschaft der Rüm-Seldschuken fand die Revolte der Bābā'ī unter Bābā Rasūl Allāh Ishāq (ca. 638/1240) ihren Höhepunkt. Sie richtete sich gegen das sunnitische Establishment der lokalen Herrscher und konstituierte sich aus nomadischen und halbnomadischen Türkmenen. Der Name der Bewegung bezog sich auf Bābā Ilyās Ĥurāsānī und dessen Nachfolger Bābā Ishāq, die dem Orden der Vafā'iyya angehörten. Die ideologische Basis der Bewegung war die Mahdi-Erwartung gepaart mit Gedankengut der *ġuluww*. Daneben wurden Elemente türkmenischen Volksglaubens in die Ideologie aufgenommen, sodass hier wieder eine Verbindung von *tašayyu'* und *ġuluww* stattfindet, wobei die jeweiligen Anteile nicht klar zu bestimmen sind.<sup>37</sup> Nicht zuletzt waren es auch wirtschaftliche Gründe, die zu den Aufständen führten. Bābā Ilyās erklärte sich selbst zum Propheten, die Bewegung wuchs rasch in Südost- und Zentralanatolien, wurde jedoch letztlich in Auseinandersetzungen mit dem seldschukischen Heer vernichtet, die Führer hingerichtet.<sup>38</sup> Die Bābā'ī-Bewegung war – trotz religiöser Rhetorik, wozu jedoch keine Ressentiments gegen Sunniten gehören – eher eine gesellschaftliche Bewegung mit politischen Ambitionen, die für eine Auseinandersetzung zwischen Nomaden und den urbanen Teilen der Bevölkerung steht. Sie stellt die Basis für die Ausbreitung der Bektāšiyya und Aleviten<sup>39</sup> dar und hatte

---

**37** Die Kleidung der Anhänger mit einem roten Hut und schwarzem Gewand kann laut einigen Autoren ein Rückschluss auf ihre Zugehörigkeit zur Schia darstellen: 'Ādil Rustamī: „Munāsibāt-i tašayyu' va tašavvuf dar Ānātulī va ta'šīr-i ān bar hamgarā'i-yi šafavīyān va turkamānān-i īn manṭaqa.“ *Tārīḫ dar āyina-yi paḏūhiš* 12 (1385 h. š. = 2006): 41–70, 59. Ocak stellt die Bābā'ī-Bewegung gar ins Zentrum „heterodoxer“ Entwicklungen in Anatolien: Ahmet Yaşar Ocak: „Babaîler isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış.“ *Bellelen* 64 (2000): 129–159.

**38** Raoul Motika: „Ġunbiš-i Bābā'īyān dar Ānātulī.“ *Kaiḥān-i farhangī* 6 (1368 h. š. = 1989): 18–21.

**39** Zur Geschichte der Aleviten kann man zurückgreifen auf offizielle Quellen in osmanischen Archiven, aber auch auf Reiseberichte europäischer Besucher im Osmanischen Reich. Dazu gibt es Familienstammbäume in Händen alevitischer Familien und mündliche Traditionen, die innerhalb dieser Gemeinschaft überliefert wurden. Die moderne Bewertung der Aleviten als „heterodox“, wenn auch muslimisch und Teil der türkischen Kultur datiert aus den letzten Jahren des Osmanischen Reiches und dem Beginn der Türkischen Republik, als neue Diskurse von religiöser und ethnischer Differenz geführt wurden und der Grundstein für einen Nationalstaat gelegt wurde. Zur Verwendung des Begriffes *Alevi* als Selbstbezeichnung der Kızılbaş ab den 1880er Jahren cf. Dressler: *Writing Religion*, 1–5. Die Bezeichnung taucht sonst nur auf in Gedichten der Qizilbāš und Bektāšis und meint damit überwiegend Loyalität und/oder Abstammung von Ali. Zu den heutigen Aleviten in der Türkei cf. ebd., 6. Einen historischen Überblick für das 16. Jhdt. liefert



Einfluss auf spätere Sufi-Aufstände, die sich wiederholt auf diese Bewegung bezogen.<sup>40</sup>

Eine weitere bedeutende Größe in der Religionslandschaft Anatoliens ist der Orden der Bektāšiyya. Die Geschichte des Ordens beginnt mit der Ankunft des halblegendären Gründers Ḥāḡḡī Bektāš Walī, eigentlich Muḥammad b. Ibrāhīm b. Musā<sup>41</sup> aus Ḥurāsān oder Nīšāpūr, der sich dann Mitte des 7./13. Jhdts. in Anatolien niederließ. Die Hintergründe liegen im Dunkeln, angenommen werden kann jedoch eine Verbindung zu den *bābās*, den Wanderpredigern, die zur Verbreitung des Islams unter den neu eingewanderten türkischen Nomaden- und Halbnomadenstämmen in Anatolien verholffen hatten.<sup>42</sup> Ḥāḡḡī Bektāš könnte ein Anhänger von Bābā Ilyās und Bābā Isḥāq gewesen sein. Nach der Niederschlagung des Aufstands sammelte Ḥāḡḡī Bektāš die Überlebenden der Bewegung um seinen Orden und begann, seine Version des Islams – eine Mischung aus Sufismus, Schia und Elementen türkenischer Stammesreligion – in Anatolien zu predigen.<sup>43</sup> Die Lehre betonte die zentrale Stellung ‘Alis, der mit Allāh und Muḥammad die drei Formen einer Wahrheit bildete.<sup>44</sup>

Ḥāḡḡī Bektāš ist zwar der Namensgeber der Bewegung, als organisatorischer Begründer kann jedoch Bālim Sulṭān gelten, der 907/1501 durch den osmanischen Sultan Bāyazid II. zum Oberhaupt der *tekke* ernannt wurde. Zur gleichen Zeit spaltete sich der Orden auf: Eine Gruppierung, die *Ṣūfiyān*, wurden mit den Nachkommen von Ḥāḡḡī Bektāš, den *Çelebī*, in Verbindung gebracht und hatte die meisten Ordenszentren unter ihrer Kontrolle; die andere, bekannt als *Bābā-gān*, wurde angeführt von einem sogenannten *dede bābā* („Großmeister“), der unter den zölibatären Predigern gewählt wurde. Ihre Abstammung führten sie auf

---

Saim Savaş: *XVI. asırda Anadolu’da Alevîlik*. Türk Tarih Kurumu yayınları IV/A-2–2.5. dizi 4 (Ankara: Türk tarih kurumu, 2013).

<sup>40</sup> Zu den Aufständen gegen das Reich der Rum-Seldschuken im Jahre 1240 cf. Ahmet Yaşar Ocak: *La révolte de Baba Resul ou la formation de l’hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle* (Ankara: Conseil Suprême d’Atatürk pour Culture, Langue et Histoire, 1989). Zur Bābā’i-Bewegung als Vorbild für spätere Aufstände cf. Mazzaoui: *The Origins of the Ṣafawids*, 139.

<sup>41</sup> So bei aš-Šaibī: *Al-Fikr aš-ši’i wa-n-naza’āt aš-ṣūfiyya ḥattā maṭla’ al-qarn at-tānī ‘ašar al-ḥiğri*, passim. Sayyid Muḥammad Razavī laut Ma’šūm ‘Alī-Šāh: *Ṭarā’iq al-ḥaqā’iq*, passim.

<sup>42</sup> Suraiya Faroqhi: „The Bektashis: A Report on Current Research.“ in *Bektachiyya: Études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 9–28 (Istanbul: Isis, 1995), 9; Irène Mélikoff: „L’ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: Survol du problème.“ in *Bektachiyya: Études sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 3–8 (Istanbul: Isis, 1995), 3.

<sup>43</sup> Irène Mélikoff: „L’ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: Survol du problème.“ in *Bektachiyya*, 4.

<sup>44</sup> aš-Šaibī: *Al-Fikr aš-ši’i wa-n-naza’āt aš-ṣūfiyya ḥattā maṭla’ al-qarn at-tānī ‘ašar al-ḥiğri*, 336.



Bālim Sultān zurück.<sup>45</sup> Die *zāwīyas* unterstanden einem Oberhaupt, der Titel war meist erblich, musste jedoch von den osmanischen Autoritäten und dem Hauptzentrum des Ordens abgesegnet werden. Diese Kontrolle sollte die lokalen Ableger des Ordens dem Zugriff der religiösen Gruppen, die unter den Begriffen *Qizilbāš* oder *ġulāt* subsumiert wurden, entziehen.<sup>46</sup> Die politische Bedeutung des Ordens bestimmte sich über die enge Verbindung zum Corps der *yeniçeri*, die Hāġġi Bektāš als ihren Schutzherren verehrten.<sup>47</sup> Die ideologische Kraft dieser neuen Truppe lag in religiösen Strömungen in der Gesellschaft, am stärksten vertreten war jedoch die Bektāšiyya. Später wurde gezielt der Orden der Maulawiyya gefördert, um den großen Einfluss der Bektāšiyya zu schwächen.

Der Ursprung vieler Glaubensinhalte der Bektāšiyya bleibt unklar. Initiationsriten, bei denen Käse, Wein und Brot verteilt werden, lassen christliche Einflüsse vermuten, ebenso einige Praktiken wie das Beichten von Sünden vor dem spirituellen Führer. Andere Elemente scheinen sich auf die sogenannte „extreme Schia“ zurückzuführen, wie die Verehrung ‘Alis und seiner Nachfahren oder die Verehrung ‘Alis in einer Trinität mit Muḥammad und Allāh. Auch Verbindungen zur Ḥurūfiyya und ihren Lehren scheinen bestanden zu haben, ebenso wie zu türkmenischen Gruppen wie den Qizilbāš, die ihre Führer ähnlich vergöttlichten. Vorislamische türkmenische Kulte lassen sich ebenfalls nachweisen.<sup>48</sup>

Angehörige des Bektāšiyya-Ordens waren maßgeblich beteiligt an *ġazwa*-Aktivitäten der Osmanen; Sufi-Orden wurden von den Osmanen gefördert, da sie sich dadurch eine einende Basis und religiöse Legitimation für ihre Herrschaft erhofften. Neben den Sufi-Orden wurden auch *futuwwa*-Gruppen im weiteren Sinne unterstützt, die neben den *aḥīs* großen Einfluss in Anatolien hatten und *de facto* in einigen Städten die Führung in Händen hielten. Es handelte sich dabei um

---

45 Nathalie Clayer: „La Bektachiyya.“ in *Les Voies d’Allah: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 468–474 (Paris: Fayard, 1996), 468; Suraiya Faroqhi: „The Bektashis: A Report on Current Research.“ in *Bektachiyya*, 19.

46 Irène Mélikoff: „L’ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: Survol du problème.“ in *Bektachiyya*, 6.

47 Die Auflösung der Janitscharen durch Sultan Maḥmūd II. im Jahre 1241/1826 bedeutete denn auch zeitgleich das Ende für viele Zentren der Bektāšiyya, deren Besitz konfisziert wurde. Nathalie Clayer: „La Bektachiyya.“ in *Les Voies d’Allah*, 469; Suraiya Faroqhi: „The Bektashis: A Report on Current Research.“ in *Bektachiyya*, 21.

48 Suraiya Faroqhi: „The Bektashis: A Report on Current Research.“ in *Bektachiyya*, 23–26; Irène Mélikoff: „L’ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: Survol du problème.“ in *Bektachiyya*, 4. Cf. außerdem Kapitel 2.2 Religiöse Kontextualisierung ab S. 31.

straffe Organisationen mit teilweise politischem Programm.<sup>49</sup> Beute aus Kriegen und Ländereien als Lehen wurden auch an religiöse Führer in Anatolien vergeben, was ein Ende der christlichen Enklaven in diesem Gebiet zur Folge hatte.<sup>50</sup> Angehörige des Bektāšiyya-Ordens wurden auf administrative Posten berufen, wie etwa Šaiḥ Badr ad-Dīn gest. 819/1416) als *qāḍī 'askar* im Heer des Mūsā Čelebī in Edirne. Nach der Absetzung Čelebīs durch seinen eigenen Bruder wurde Badr ad-Dīn exiliert, seine Anhänger waren weiter in Westanatolien tätig und propagierten dort die Lehre ihres *šaiḥs*. Ihre Lehren bildeten ein verlockendes Konglomerat von Ideen aus antinomistischen Tendenzen, 'Alī-Verehrung, einem Loyalitätsgeflecht zwischen religiösem Führer und Gläubigem sowie der Erlaubnis zum *ġihād* zur Verbreitung der Religion. Planungen zu einer Revolte mit dem Ziel, politische Macht zu erlangen, endeten schließlich in der Hinrichtung Badr ad-Dīns.<sup>51</sup> Seine Anhänger verehrten ihn weiterhin und glaubten, er sei – wie der zwölfte Imam – lediglich entrückt. Diese Episode zeigt eine Reihe von Elementen, die später genauso auch beim iranischen Orden zu finden sein werden.

Die Bektāšiyya scheint im Wesentlichen aus zwei Strömungen bestanden zu haben: einer Ausrichtung mit staatstragender Funktion, die eng mit Strukturen und Institutionen des Osmanischen Reiches verbunden war – zumindest solange ihr Einfluss geduldet war, und einer anderen, die näher an den Zielen und Lehren der Šafaviyya stand und im Gegensatz zur erstgenannten Gruppe stärkere schiitische Tendenzen aufwies.

Das Charisma der Sufi-Orden und ihr Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit verhalf ihnen insbesondere im anatolischen Grenzgebiet zu großem Einfluss. Die religiöse Toleranz unter den türkmenischen Stämmen und Ähnlichkeiten in ihren Weltanschauungen taten ein Übriges. Die osmanische Unterstützung von solchen einflussreichen Gruppen sollte jedoch ein zweischneidiges Schwert sein: In guten Zeiten stellten Sufi-Orden tatsächlich eine stabilisierende Basis, jedoch bestand bei wirtschaftlichen und militärischen Krisensituationen immer die Gefahr von Aufständen, die aufgrund der Unterstützung in der Bevölkerung ein schwer zu kontrollierendes Ausmaß erreichen konnten.

---

49 Ismā'īl spricht in einigen seiner Gedichte Anhänger und Freunde als *aḥī* an – ob damit tatsächlich eine Anlehnung an die *aḥīs* oder lediglich eine Anrede als „Bruder“ intendiert ist, kann nicht eindeutig festgestellt werden. Cf. Yūsuf Raḥīmī: „Āġāz-i salṭanat-i šafaviyyān: Āštuftaġihā dar rivāyat va taḥqīq-i vāqi'iyat-i tāriḫī.“ *Ġustārḥā-yi adabī* 101 (1372 h. š. = 1993): 405–473.

50 Amīr Ḥusain Ḥunġī, „Qizilbāšān dar Īrān“, 37.

51 Amīr Ḥusain Ḥunġī, „Qizilbāšān dar Īrān“, 41; Michel Balivet: *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin, le 'Hallāḡ des Turcs' (1358/59–1416)* (Istanbul: Isis, 1995); Sümer: *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, 77.

Zwischen dem şafavidischen Diskurs und dem der Bektāšiyya bestehen eine Reihe von Überschneidungen und Ähnlichkeiten, eine Abgrenzung ist nicht immer einfach – weder in Bezug auf Rituale noch auf die Anhängerschaft. Die Basis der Şafaviden, die Herkunft der sieben Stämme, die maßgeblich an deren Aufstieg beteiligt waren, liegt eben im Entstehungs- und Wirkungsraum der Bektāšiyya.<sup>52</sup>

Die Migration von Sufis aus Iran nach Anatolien hatte wichtigen Anteil an der Verbreitung iranischen Gedankenguts, sodass hier von überschneidenden Kulturkreisen gesprochen werden kann. Einend kam insbesondere auch die persische Sprache hinzu. Die Kenntnis um dieses geteilte Erbe und die gemeinsamen (religiösen) Vorstellungen machte sich Ismā‘īl zunutze neben seinem Wissen um die Unzufriedenheit der Nomaden, die gegen Steuern und erzwungene Sesshaftigkeit gegen die osmanische Zentralmacht revoltierten. In diesem Milieu fand er genau die Möglichkeiten zur Anknüpfung, die es ihm erlaubten, eine schlagkräftige Gruppe zusammenzustellen, ohne dazu ein allzu gefestigtes religiöses oder gar theologisches Fundament liefern zu müssen. Er bediente sich vielmehr Versatzstücken von Schia, Volksreligion, Ideen von Chiliasmus und *mahdawiyya*.<sup>53</sup>

Um islamische Strömungen in Anatolien zusammengefasst darzustellen: Die Entfernung zu den Zentren sunnitischer Gelehrsamkeit, aber auch zu den Machtzentren der Mongolen machten dieses Randgebiet zu einem Einflussbereich für antinomistische Tendenzen. Sufi-Orden warben Anhänger unter den Dorfbewohnern und (Halb-)Nomaden, die Ausformung war oftmals eine Überlappung von Sufismus, Schia, *ġālī*-Ideen und türkmenischen Elementen. Anatolien stellte oftmals auch ein Rückzugsgebiet für verfolgte Gruppen dar, die dort dann ihre Lehren weiter propagieren konnten. Mit dem Aufstieg der Şafaviyya wurde Anatolien eine wichtige Basis für die Werbung von Anhängern, später für die Re-

---

52 Zur Verbindung zwischen Bektaşī und Qizilbaş cf. Rıza Yıldırım: „Bektaşī Kime Derler? ‘Bektaşī’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel bir Analiz Denemesi.“ *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi* 55 (2010): 23–58. und Ayfer Karakaya-Stump: „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath.“ in *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, hrsg. von David Shankland, 329–353 (Istanbul: Isis, 2004).

53 Babayan schreibt den Qizilbaş eine Rolle zu, die den *persischen* Charakter dieser Gruppe etwas zu stark betont, da sie für die Qizilbaş Wurzeln in den *futuwwa* annimmt, ansonsten jedoch ebenso von einem Muster von Kulturaustausch und geteilten Identitäten ausgeht. Sie charakterisiert die Qizilbaş als „ways in which a Persianate ethos participated in the making of new Muslim (Alid and sufi) identities and cultural systems. It is a story of conversion and intercultural translation, of attempts made to apply traditional patterns of thought against a novel phenomenon, and of the rise of a new revelation and the predominance of Arab rule in the Iranian world.“ Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, xvii f.

krutierung von Kämpfern und stellte sozusagen einen Außenposten von Ardabil dar.

Die osmanische Regierung war der – aus ihrer Sicht – Devianz der anatolischen religiösen Gruppierungen gegenüber misstrauisch eingestellt, zumal sie bei den Qizilbāš mit einer Verbindung zu den feindlichen Şafaviden einherging. In dem Maße, wie die Şafaviden an Macht und Einfluss gewannen, wurde auch die rhetorische und politische Reaktion der Osmanen gegen religiöse Devianz schärfer.<sup>54</sup> Ob dies allerdings in erster Linie gegen die *religiöse* Ausrichtung gerichtet war oder auf primär *politischen* Gründen beruhte, kann im Einzelfall meist nicht entschieden werden.<sup>55</sup> Vielleicht kann man es so zusammenfassen: Religion wurde gebraucht als Instrument, um die politische Devianz der Qizilbāš zu erklären und ihre Verfolgung zu rechtfertigen.<sup>56</sup> Als sich die anatolischen Gruppen im Laufe des 10./16. Jhdts. zunehmend von den Şafaviden distanzierten, näherten sie sich zugleich an die Bektāšiyya an und wurden schließlich von diesen integriert bzw. die Qizilbāš nahmen die Bektāšiyya-Abstammung in ihr Konzept von *ocak* (Herd) auf: Dadurch wurde eine Abstammung von Muḥammad und anatolische „Heilige“ in der Bābā’ī-Tradition hergestellt.<sup>57</sup>

---

54 Markus Dressler: „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict.“ in *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, hrsg. von Hakan T. Karateke und Maurus Reinkowski, 151–173 (Leiden: Brill, 2005).

55 Dressler: *Writing Religion*, 6.

56 Ähnliches lässt sich im osmanischen Herrschaftsgebiet in Bezug auf die Schiiten im Libanon feststellen. Cf. Stefan Winter: *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 12–17.

57 Viele dieser *ocak*-Linien erhielte formelle religiöse Autoritätsbriefe, *iğāzatnāma*. Bis zum 16. Jhd. werden sowohl sunnitische als auch schiitische Identifikationsfiguren erwähnt, später werden die Namen der sunnitischen Kalifen durch die schiitischen Imane ersetzt. Cf. Ayfer Karakaya-Stump: „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath.“ in *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia*, 80 ff. Hier fand deutlich eine Verbindung zentralasiatischen Erbes in der sozialen Struktur mit religiösen Einflüssen aus dem Sufismus, genauer dem Orden der Wafā’iyya, und der Schia statt: Ayfer Karakaya-Stump: „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath.“ in *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia*, 208 ff; Ahmet Yaşar Ocak: „The Wafā’ī Ṭarīqa (Wafā’iyya) during and after the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey.“ *Mésogeios* 24–26 (2005): 209–248.

#### 4.2.2 Neue Eliten und Netzwerke: Die *šāhsavan* und die Verdrängung der Qizilbāš

Die Installation des jungen šafavidischen Staates in seiner Symbiose mit den Qizilbāš war ein höchst anfälliges und instabiles Gebilde, auf dessen Basis ein effizienter und geordneter Staat nicht möglich war.<sup>58</sup> Die Aufbruchstimmung, die in der messianischen Atmosphäre im Eroberungsdrang der Qizilbāš kanalisiert worden war, musste in geordnete Bahnen gelenkt werden, um einen nachhaltig funktionierenden Staat unter dynastischer Kontrolle zu schaffen.<sup>59</sup>

So schnell der Aufstieg der Šafaviden und mit ihnen derjenige der Qizilbāš begonnen hatte, so schnell versuchten die Herrscher auch, alternative Stützen zu akquirieren, die Qizilbāš in Zaum zu halten oder sich ihrer ganz zu entledigen. Auf der Suche nach neuen Eliten und Netzwerken, die den König und damit auch die neu gelagerte religiöse Ausrichtung stützen könnten, wurden einerseits die Iraner stärker einbezogen, andererseits die altbekannte Strategie der Militärsklaven bemüht.

Stellten die Qizilbāš während des Aufstiegs der Šafaviden zur herrschenden Dynastie und auch zu Beginn bei der Konsolidierung ihrer Macht noch die zentrale Stütze im Militär und – neben Würdenträgern aus Nordiran – auch in administrativen Bereichen dar, so wurden die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Stammesführern, ihre wechselnde Unterstützung für Thronprätendenten und ihr Versuch, politische und wirtschaftliche Macht an sich zu binden, nach und nach zu einer Bedrohung für die uneingeschränkte Herrschaft des Königs. Im Zuge der Neuausrichtung der Herrschaft mit zunehmender Expansion und dem Ausbau der Bürokratie wurde die persönliche Bindung der Qizilbāš an den Herrscher als ihrem *pīr* schwächer und die Föderation der Stämme der Qizilbāš zerfiel; stattdessen rückte die Stammeszugehörigkeit weiter in den Vordergrund. Neben der Marginalisierung der Qizilbāš in religiöser Hinsicht ab der Niederlage der Schlacht von Čaldirān erfolgte eine Reihe von Maßnahmen, die ihren Einfluss auf den Herrscher ebenfalls unterminierten. Die Entwicklung des mit der Zeit verschwindenden Einflusses der Qizilbāš zeigt sich deutlich, wenn jeweils die Umstände der Machtwechsel näher betrachtet werden.

---

<sup>58</sup> Savory: *Iran under the Safavids*, 1–26.

<sup>59</sup> Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 121–160; Kathryn Babayan: „Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 117–138, *Pembroke Persian Papers* 4 (London: I. B. Tauris, 1996), 131.

### Verdrängung der Qizilbāš

Die Thronbesteigung des zehnjährigen Abū l-Faṭḥ Ṭahmāsb Mīrzā im Jahre 930/1524 als Nachfolger seines Vaters Ismāʿīl markiert den Beginn der Šafaviden als Dynastie. Bereits 922/1516 war dem jungen Prinzen Ḥurāsān als Verwaltungsgebiet übertragen worden, was eine Fortführung timuridischer Verwaltungspraktiken bedeutete.<sup>60</sup> Ṭahmāsb war in Herat aufgewachsen und auch dort ausgebildet worden. Sein Machtantritt fand unter äußerst schwierigen Bedingungen statt, da unter den Stämmen der Rūmlū, Takkalū und Šāmlū ein offener Krieg gegen die Allianz der Istāḡlū und Qāḡār tobte.<sup>61</sup> Dabei ging es um Einfluss und direkten Zugang zum Herrscher, aber auch um den Posten des *wakīl*, dem die Aufsicht des höchsten *dīvāns* unterstand und der daher quasi als Stellvertreter des Herrschers agierte.<sup>62</sup> Da das Charisma, das zur Herrschaft ‚berechtigte‘, auf alle Mitglieder der Königsfamilie gleichermaßen verteilt wurde, sammelten sich die Qizilbāš jeweils um den von ihnen favorisierten Thronprätendenten.<sup>63</sup> Diese Zustände zeigen deutlich, wie die Föderation der Stämme, die unter Ismāʿīl durch ihre religiöse Bindung zusammengehalten wurden, zerfiel und wie die Stämme nunmehr ihre jeweiligen Interessen verfolgten. Die Takkalū sagten sich auch bald von ihren

---

**60** Zur Einbindung der Thronfolger in die dynastischen Aufgaben cf. Maria Szuppe: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*. Studia Iranica 12 (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 1992). Die ausführlichste Darstellung administrativer Praktiken ist zu finden bei Ann Katherine Swynford Lambton: *Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative Economic and Social History, 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Century*. Bibliotheca Persica 2 (Albany: Bibliotheca Persica, 1987); Lambton: *Landlord and Peasant in Persia*.

**61** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsi*, I, 46. Die Takkalū wurden in diesen Auseinandersetzungen schnell marginalisiert: Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 275; Savory: *Iran under the Safavids*, 52.

**62** Die Rūmlū konnten sich zwar zuerst gegen die Istāḡlū durchsetzen, wurden dann jedoch gemeinsam mit ihren Widersachern auf diesen Posten besetzt: Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 245; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsi*, I, 46. Danach wurden die Istāḡlū aus dem Amt gedrängt, der *wakīl* der Rūmlū starb kurz darauf eines gewaltsamen Todes, möglicherweise gar auf Befehl Ṭahmāsb: Vālī-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 350. Die Takkalū sahen ihre Chance gekommen, einen Nachfolger einzusetzen und versuchten, Ṭahmāsb zu diesem Schritt zu zwingen, indem sie ihn in Geiselschaft nahmen; allerdings erlitten sie eine schwere Niederlage, die im sog. Takkalū-Disaster, *āfat-i Takkalū* endete: Šāh Ṭahmāsb aṣ-Šafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 2. Aufl., hrsg. von Amr Allāh Šifri (Teheran: Intišārāt-i šarq, 1363 h. š. = 1984), 5; Savory: *Iran under the Safavids*, 55. Diese Aufteilung und Doppelvergabe von Ämtern kam öfter vor und zeigt, wie schwierig es bisweilen für den Herrscher war, eigenständig zu agieren. Auch wird deutlich, wie die Stämme immer als Kollektiv agieren. Während der Regierungszeit Ṭahmāsb's übten zwölf Personen sukzessive das Amt des *wakīl* aus: Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsi*, I, 159.

**63** Kathryn Babayan: „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism.“ *Iranian Studies* 27, 1/4 (1994): 135–161, 141.

Bündnispartnern los und nutzten die chaotische Lage, um selbst an die Macht zu kommen, was zu einem geeinten Vorgehen der anderen Stämme und schließlich zum Abstieg der Takkalū führte. Dauerhafte Lager unter den türkmenischen Stämmen waren die Ausnahme, Koalitionen und Allianzen wechselten schnell und die Stämme waren als Regierungspartner nicht sehr stabil: Bei Bedrohungen von außen konnten sie zwar durchaus die Zentralgewalt unterstützen, sich jedoch sehr schnell wieder gegen dieselbe wenden. Die Vergabe von Ländereien und Einflussbereichen als *tuyūl*, *iqṭāʿ* oder *soyūrgāl* (verschiedene Formen der Übertragung als Lehen) war daher für den Herrscher zwar einerseits die Möglichkeit, sich Loyalitäten zu sichern; andererseits bestand ständig die Gefahr, dass diese Ressourcen dann zu Aufständen gegen ihn verwendet wurden. Ṭahmāsb versuchte, die Stammesführer der Qizilbāš gegeneinander auszuspielen, um ihren Einfluss zu schwächen und ihre Machtzentren aufzubrechen. Auch enge Vertraute Ṭahmāsb waren nicht sicher: 939/1532 ließ er seinen *lala* (Tutor) Ḥusain Ḥān Šāmlū hinrichten, womit auch das Zwischenspiel der Qizilbāš beendet war. Bezüglich der Herrschaftslegitimation stellt dieses Datum einen Wendepunkt dar, da der Herrscher nun die konkurrierenden Kräfte – zumindest vorübergehend bis zum nächsten Thronwechsel – kontrollieren konnte.

Die Ereignisse um das Takkalū-Debakel, deren Ausschaltung und zunehmende Auswanderung von Qizilbāš nach Anatolien läuten den Niedergang des türkmenischen Einflusses unter den Šafaviden ein.<sup>64</sup> Gleichzeitig brauchte Ṭahmāsb jedoch einen neuen Faktor für den Zusammenhalt des Reiches, da die nomadischen Strukturen dafür nicht (mehr) geeignet waren, und begann so mit dem Aufbau der Truppe der *šāhsavan* (die den König lieben).<sup>65</sup> Strukturell richtete sich der Aufbau dieser Truppe direkt gegen die Qizilbāš-Aristokratie und türkmenische, nomadische Elemente: Diese Einheit bestand aus (zwangs)konvertierten

<sup>64</sup> Dadurch ergab sich eine geteilte Einflussosphäre der Šafaviden auf osmanischer und iranischer Seite, was Roemer zur Überlegung verleitet, ob die Šafaviden ein iranisches Königreich mit einer türkischen Sphäre am oberen Euphrat jenseits der osmanischen Grenze errichtet hatten oder doch eher ein türkisches Reich mit einer iranischen Zone im Osten. Beide Auffassungen sind denkbar. Cf. Roemer: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit*, 267. Eine Analyse der Kräfte, die unter Ṭahmāsb wirkten, ist zu finden bei Ḥamid Ḥāḡīyanpūr: „Auṣāʿ-i siyāsi-yi Īrān dar daura-yi šāh Ṭahmāsb-i šafavī.“ *Tārīḡ-i islām dar āyina-yi paṣūhiš* 16 (1386 h. š. = 2007): 43–58.

<sup>65</sup> Manūčīhr Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval. Pādišāhī āzmand, zīrak, bā siyāsat-i ḡaṣṣ-i mazhabī*, 3. Aufl. (Teheran: Širkat-i siḡāmī-yi intišār, 1391 h. š. = 2012), 631 setzt den Beginn der *šāhsavan* auf den vierten Feldzug gegen Georgien im Jahre 961/1554 an, als Ṭahmāsb viele georgische Gefangene nahm. Zu Herkunft und Rolle der *šāhsavan* cf. Richard Tapper: „Shāhsevan in Šafavid Persia.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974): 321–354.



Georgiern, Tscherkessen und Armeniern, die direkt dem König unterstanden.<sup>66</sup> An die Stelle der Meister-Schüler-Bindung, die zwischen dem König und den Qizilbāš bestanden hatte, trat nun ein Herrscher-Untertan-Verhältnis mit entsprechenden Loyalitäten und einem Machtgefälle, das auf säkularer Hierarchie und nicht mehr auf spiritueller Eignung beruhte – der Herrscher wurde vom *pīr* bzw. *muršid-i kāmīl* (der vollkommene Führer) zum *šāh*. Den Verlust dieses religiösen Moments der Herrschaft versuchte der Herrscher mit Hilfe der schiitischen Gelehrten aufzuwiegen.<sup>67</sup>

### Wiedererstarken der Qizilbāš

Nach dem Tod Ṭahmāšbs gelangten die Qizilbāš aufgrund innerer Konflikte und Angriffe von außen vorübergehend wieder zur alten militärischen Stärke, büßten diese jedoch schließlich unter ‘Abbās, der das von Ṭahmāšb begonnene Programm zum Aufbau der *šāhsavan* weiter verfolgte, endgültig ein.

Auch Ṭahmāšbs Nachfolger Ismā‘īl II., der mit Hilfe der einflussreichen Parī Ḥān Ḥānūm an die Macht kam, nachdem er seinen Bruder Sām Mirzā und alle anderen Thronprätendenten aus dem Weg geräumt hatte, ließ als erste Maßnahme wieder Oberhäupter der Istāḡlū töten, ging jedoch auch gegen Sufis in Qazvīn vor.<sup>68</sup> Posten wurden neu vergeben und er begann mit Umstrukturierungsmaßnahmen in der Verwaltung, die er aber wegen seines frühen Todes – möglicherweise fiel er einem Vergiftungsanschlag zum Opfer – nicht umfassend realisieren konnte.<sup>69</sup>

Nachfolger Ismā‘īls II. wurde sein Bruder Muḥammad Ḥudābanda. Als Herrscher war er eine Marionette seiner Frau Ḥair an-Nisā Begum, bekannt als Mahd-i ‘Ulyā, die erst einmal ihre Gegenspielerin Parī Ḥān Ḥānūm durch Erstickern beseitigen ließ.<sup>70</sup> Mahd-i ‘Ulyā hatte großen Einfluss, auch bei den Qizilbāš.

<sup>66</sup> Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 142; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 599. Das Vorbild für die *šāhsavan* waren möglicherweise die osmanischen *yeniçeri*: Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāšb-i avval*, 633.

<sup>67</sup> Eine ähnliche Analyse findet sich bei Ğamālzāda und Durustī, „Ĝāmi‘šināsī-yi tārīḥī-yi daulat“.

<sup>68</sup> Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 629 ff; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 195–212.

<sup>69</sup> Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 646; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 218–221.

<sup>70</sup> Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 222 ff.



Als sie zu mächtig wurde, wurde auch sie beseitigt.<sup>71</sup> Ständige Einfälle und Landgewinne der Usbeken im Osten des Landes, die Eroberung der Stadt Tabriz und die Besetzung großer Teile der westlichen Provinzen durch die Osmanen und Aufstände in Māzandarān schwächten die Zentralmacht nachhaltig, was den Qizilbāš wieder zu mehr Einfluss verhalf und zu deren regelrechte Teilherrschaft in manchen Regionen des Landes führte.<sup>72</sup> Wirtschaftlich und finanziell befand sich das Land in einer Krise, da Ḥudābanda mit hohen Geldbeträgen versuchte, sich Loyalitäten zu erkaufen, gleichzeitig jedoch keine Agenda zum Aufbau der Wirtschaft hatte.<sup>73</sup> Ḥudābanda wurde schließlich abgesetzt und sein Sohn ‘Abbās zum neuen Herrscher gekrönt.

### Die Entmachtung der Qizilbāš

‘Abbās trat bei seiner Thronbesteigung, nachdem er sich mit Hilfe einiger Qizilbāš gegen den designierten Nachfolger Ḥudābandas, Ḥamzā Mirzā, durchsetzen konnte, ein schwieriges Erbe an: Neben den üblichen Streitereien unter den Qizilbāš und der Konkurrenz der Machtsegmente am Hof hatte die Zentralregierung unter seinen Vorgängern, insbesondere unter seinem Vater Muḥammad Ḥudābanda, an Macht verloren und zum Aufkommen von Kleinherrschaften der Qizilbāš-Führer in verschiedenen Regionen geführt.<sup>74</sup> Dazu kam die Bedrängnis des Herrschaftsgebietes an den Außengrenzen durch die Usbeken und Osmanen,<sup>75</sup> mit denen ‘Abbās vorerst unter Einwilligung territorialer Zugeständnisse einen

71 Zur Macht Mahd-i ‘Ulyās cf. Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 248f; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 656. Zu ihrer Ermordung durch Ersticken cf. Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 251.

72 Zu den Auseinandersetzungen mit den Usbeken und Osmanen cf. ebd., I, 254–258 respektive ebd., I, 305–317.

73 Zur gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Krise cf. Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 656; Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 321; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 668. Qummī berichtet, wie Ḥudābanda versuchte, über den Verkauf von Ämtern zu Geld zu kommen; der Posten des *kalāntars* im Qom kostete beispielsweise 1.000 Tūman: Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 670.

74 Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 382f; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 883f. über aufrührerische Qizilbāš und die Notwendigkeit, diese zu beseitigen, um eine stabile Herrschaft zu garantieren.

75 Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, II, 1100f. Die Bedrohung an den Außengrenzen des Herrschaftsgebietes und die wirtschaftlich desolate Lage, die auf die schwache Herrschaft Muḥammad Ḥudābandas zurückgeführt werden könnten, hätten sowohl bei der höfischen Elite als auch bei der Bevölkerung das Bedürfnis nach einem starken Herrscher geweckt, so ebd., II, 1104. Möglicherweise waren das mit die Auslöser für die Zentralisierungspolitik ‘Abbās’.

Friedensvertrag abschloss, um sich erst einmal mit den Usbeken auseinanderzusetzen, bevor er sich später gegen die Osmanen wandte und auch die Stadt Tabriz wieder in seine Hoheitsgebiet eingliedern konnte.<sup>76</sup> Bedeutend ist die Herrschaftszeit 'Abbās' wegen einer Reihe von Umbrüchen: Nicht zuletzt versetzte er den Qizilbāš den Todesstoß. Aufgewachsen war 'Abbās in Herat, dem Zentrum Ḥurāsāns, wo er von 'Alī Qulī Ḥān Šāmlū erzogen wurde; dessen Konkurrent Muršid Qulī Ḥān Istāglū nahm dann 'Abbās nach seiner Thronbesteigung unter seine Fittiche, gemeinsam gingen sie gegen einflussreiche Führer der Qizilbāš vor. Da 'Abbās zu diesem Zeitpunkt noch sehr jung und unerfahren war, kann angenommen werden, dass Muršid Qulī Ḥān der eigentliche Strippenzieher war und es sich möglicherweise um dessen persönlichen Feldzug gegen die Qizilbāš handelte. Später wurde auch er, wie eine ganze Reihe weiterer Generäle und politischer Führer aus den Reihen der Qizilbāš, von 'Abbās ausgeschaltet. Zudem wurde den Qizilbāš der direkte Einfluss auf die Prinzen – d. h. die potentiellen Thronfolger – entzogen; diese wurden nicht mehr, wie noch 'Abbās selbst, in Provinzen der Obhut von Gouverneuren oder Generälen der Qizilbāš unterstellt, um dort im Regierungsgeschäft ausgebildet zu werden, sondern am Hof des Herrschers behalten. Der Beginn der Herrschaft 'Abbās' offenbart, wie eng die Bande des Herrschers mit Teilen der Qizilbāš war; dies änderte sich dann unter seinen Nachfolgern.

Die Entmachtung der Qizilbāš wurde dann auf zwei Ebenen durchgeführt: Einmal über die Umwandlung von *mamālik* zu *ḥāṣṣa*, d. h. von königlichen Provinzen zu Kronland, dann über die Neustrukturierung der Verwaltung und des Militärs, für das 'Abbās das System der Militärsklaven in Form der militärischen Truppe der *šāhsavan* ausbaute und konsolidierte, wie im Folgenden weiter ausgeführt wird.

Die Verwaltung Irans erfolgte zu Beginn dezentral über die Aufteilung in Regionen mit unterschiedlicher Autonomie und Befugnissen der eingesetzten Verwalter oder Gouverneure insbesondere in Bezug auf die Entrichtung der Steuern und die Einflussnahme durch die Zentralgewalt: größere Unabhängigkeit genossen Regionen, die als *vālī-našin* bezeichnet wurden, etwas weniger autonom

---

76 Ebd., II, 642f. Die Osmanen hatten zu dieser Zeit eine stabile Herrschaft unter Murād III. und Gebiete in Jemen, Zypern und Tunesien erobert bzw. fest in der Hand, ebenso stand Polen unter osmanischer Verwaltung. Mit Österreich war 1577 ein Friedensabkommen geschlossen worden. Der Blick richtete sich also wieder nach Iran und auf mögliche Eroberungen im Gebiet der Šafaviden. Eine umfassende Darstellung dieser Zeit aus osmanischer Sicht ist Mustafa Efendi Selaniki: *Tarih-i Selaniki (1003–1008/1595–1600)*, 2. Aufl., hrsg. von Mehmet İpşirli. Türk Tarih Kurumu yayınları III. dizi – Sa 25 (Istanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999).

waren die Provinzen mit dem Status *ḥākim-našin* oder *mamālik* (Sg. *mamlaka*).<sup>77</sup> Bedeutende Grenzregionen wie Georgien, Kurdistan, Sistān, Hūzistān oder Gilān wurden verwaltet als *vāli-našin*. Deren Verwalter, *vāli*, waren meist Angehörige der Herrscherfamilien der jeweiligen Provinzen und oft schon vor der Machtergreifung der Šafaviden auf ihren Posten gewesen. Solche Kontinuitäten in der Verwaltung sind keine Seltenheit; Wechsel von Dynastien bedeuteten meist nur die Neubesetzung von Schlüsselpositionen, große Teile der Administration und bürokratischen Posten blieben indes unangetastet. Eine größere Anzahl von Regionen gehörte zu den *mamālik*; deren Verwalter wurden direkt vom Herrscher ernannt und waren meist Angehörige der Qizilbāš.

Die Umwandlung von Gebieten, die als Provinzen verwaltet wurden, *mamālik*, zu zentral verwaltetem Kronland, *ḥāṣṣa*, bedeutete, dass diese Ländereien nun direkt dem Einflussbereich des Herrschers unterstanden und er auch von den Einnahmen profitierte. Dadurch wurde die Macht der Gouverneure, die *de facto* als autonome oder halbautonome Provinzherrscher agiert hatten, eingeschränkt und gleichzeitig die Zentralregierung gestärkt.<sup>78</sup>

Aber auch im administrativen Staatsapparat und am Hof gab es eine Reihe von Änderungen: Die Finanzverwaltung wurde neu aufgegleist,<sup>79</sup> Verwaltungsstellen verstärkt mit Iranern besetzt und die Hofpolitik, insbesondere die des Harems, wurde ab dem späten 17. Jhdt. von Eunuchen dominiert, die keinerlei Bezug zur türkménischen Stammestradition hatten. Der Hof entwickelte sich zum alleinigen Zentrum für politische Entscheidungen und nach und nach entstand eine Zentralherrschaft.

Weitere Maßnahmen betrafen Umsiedlungen von Angehörigen der Qizilbāš nach Ostiran in die Grenzregion zu den Usbeken und der Versuch, eine Stammeskonföderation zu schaffen, um eine Balance zwischen den Stämmen herzustellen.

Neben der Etablierung der *šāhsavan* gab es insgesamt einen strukturellen Wandel und Modernisierungsversuche im Militär: Es wurde eine Reihe von neuen Verbänden geschaffen, die insbesondere für die Befreiung der von den Osmanen

<sup>77</sup> Zum Aufbau der šafavidischen Administration cf. N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*; Klaus Michael Röhrborn: „Regierung und Verwaltung Irans unter den Safawiden.“ in *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit. Teil 1*, hrsg. von Bertold Spuler, 17–50 (Leiden: Brill, 1979).

<sup>78</sup> Laut Šifatgul: *Sāhtār-i nahād va andīša-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i šafavī*, 185 war dies letztlich mit dafür verantwortlich, dass die Šafaviden später besiegt wurden, da viele Gouverneure sich nicht mehr an die Zentralmacht gebunden fühlten und mit den Invasoren gemeinsame Sache machten. Generell wurden Posten auf allen Ebenen oft verkauft oder bei Absetzung des Amtsinhabers dessen Hab und Gut konfisziert, so Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, 337, 561.

<sup>79</sup> Ġamālzāda und Durustī, „Ġāmi‘šināsi-yi tāriḫi-yi daulat“, 99.

und Usbeken besetzten Gebiete zuständig waren und unterschiedliche soziale Gruppen in den Staatsapparat einbanden, ohne auf religiösen Loyalitäten zu beruhen. Auch die Ausrüstung der Truppe wurde verbessert:

- (a) Die *sipāh-i ġulamān* bestanden ähnlich wie die *šāhsavan* aus tscherkessischen, kaukasischen und georgischen Militärsklaven, von denen manche später Karriere als Provinzgouverneure machten. Ihre Führer, die *qūllar āġāsī*, gehörten zu den höchsten militärischen Amtsinhabern und unterstanden direkt dem königlichen Befehl.
- (b) Die *tūfangčīyān*, ausgerüstet mit Feuerwaffen, rekrutierten sich aus den lokalen Provinzen und hier insbesondere aus der Landbevölkerung.
- (c) Die *tūpčīyān* waren Kanoniere und entstammten derselben Gruppe.
- (d) Die bereits erwähnten *sipāh-i ġadīd-i šāh-savan* umfassten bis zum Ende der Herrschaftszeit von ‘Abbās mit ca. 100,000 Mann eine ebenso große Zahl wie die übrigen genannten Heeresteile zusammen.<sup>80</sup>

‘Abbās’ Regierungszeit war äußerst erfolgreich und es kam zu wirtschaftlichem Aufschwung in Iran, der Außenhandel wurde massiv ausgeweitet und es entstanden Handelszentren innerhalb des Landes, die Infrastruktur in Bezug auf Transportwege und Karawansereien wurde erheblich verbessert und ausgebaut.<sup>81</sup>

**80** Ebd., 97. Die Anzahl der Soldaten variiert in den Quellen: Bei Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 141 f. sind es 20,000 *šāhsavan*. Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 600 spricht von 200,000 Soldaten, rechnet jedoch die Qizilbāš mit ein. Būdāq Munši Qazvīnī: *Čavāhir al-aḥbār*, 299 gibt 6,000 an. Ṭahmāsb und auch ‘Abbās zeigten bei allen Heeresreformen interessanterweise keine Ambitionen, eine Flotte oder Seestreitkräfte aufzustellen, obwohl Iran durch-aus über Zugänge zum Meer verfügte.

**81** Zum Ausbau der Infrastruktur cf. Mullā Ġalāl ad-Dīn Munaġġim Yazdī: *Tārīḫ-i ‘Abbāsī yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, hrsg. von Saif Allāh Vaḥīd Niyā (Teheran: Intiṣārāt-i Vaḥīd, 1366 h. š. = 1987), 120. Ausführlich über die wirtschaftliche Blüte Irans unter ‘Abbās berichtet Olearius: Es gebe kein europäisches Land, das keine Waren nach Isfahan geschickt habe; außerdem seien dort Händler aus aller Welt versammelt: Adam Olearius: *Offt begehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Rejse. So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen* (Schleswig: Glocken, 1647), 334 f., 424. Karawansereien werden an unterschiedlichen Stellen ausführlich beschrieben bei Chardin, Figueroa und Della Valle. Herbert bezeichnet Kāšān als bedeutendere und blühendere Stadt als York und Norwich in England: Thomas Herbert: *Travels in Persia. 1627–1629*, hrsg. von William Foster. The Broadway Travellers (London: Routledge, 1928 [1634]); Originaltitel: A Relation of Some Yeares Travaile Begunne Anno 1626 into Afrique and the Greater Asia, 184. Ein hohes Lob der Infrastruktur – und der Hamams – unter ‘Abbās spricht der Reisende Don Juan aus: Don Juan: *Don Juan of Persia. A Shi’ah Catholic, 1560–1604*, hrsg. von Guy Le Strange. The Broadway Travellers (London: Routledge, 1926), 212–228. Eine große Rolle spielte der Seidenhandel, der zum Monopol der Krone erklärt wurde: Ina Baghdiantz-McCabe: *The Shah’s Silk for Europe’s Silver. The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid*

Die Regierungszeit 'Abbās', die mit seiner Thronbesteigung kurz vor dem Beginn des neuen Millenniums ihren Ausgang genommen hatte, war ein Wendepunkt şafavidischer Geschichte hin zu größerer politischer Stabilität und führte zur Entstehung einer neuen imperialen Kultur. Sicherlich sind diese wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen nicht alleine durch die von 'Abbās durchgeführten Neuordnungen und die stärkere Zentralisierung zu erklären, sondern liegen auch im veränderten weltwirtschaftlichen Kontext.<sup>82</sup> Dennoch hatte der Abschied von der Nomadenstruktur, die durch die Qizilbāš so lange dominiert hatte, erhebliche Folgen auch auf die Gesellschaftsordnung.

'Abbās' I. designierte Sām Mirzā (regierte als Šāh Şafī) zu seinem Nachfolger, weshalb es zu keinen Machtkämpfen bei dessen Thronbesteigung kam. Dennoch ließ Šāh Şafī alle Prinzen und viele Qizilbāš töten, um seine Herrschaft zu sichern.<sup>83</sup> Unter ihm begann bereits die Zersetzung des von 'Abbās begründeten Systems, die Osmanen besetzten erneut einige Westprovinzen. Die Entwicklung in Richtung Auflösung wurde dann deutlicher unter seinem Nachfolger 'Abbās II., der mit zehn Jahren an die Macht kam und die meiste Zeit seiner Kindheit und Herrschaft im Harem verbrachte. Das Militär hatte erheblichen Einfluss auf die Regierungsgeschäfte, auch die Qizilbāš betraten wieder die politische Bühne.<sup>84</sup>

---

*Iran and India 1530–1750. Armenian Texts and Studies* (Atlanta: Scholars Press, 1999); Willem M. Floor: „The Dutch and the Persian Silk Trade.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 323–368, *Pembroke Persian Papers* 4 (London: I. B. Tauris, 1996); Edmund Herzig: „The Volume of Iranian Raw Silk Exports in the Safavid Period.“ *Iranian Studies* 25, 1992 (1993): 61–79; Rudolph P. Matthee: „Anti-Ottoman Politics and Transit Rights: The Seventeenth-century Trade in Silk between Safavid Iran and Muscovy.“ *Cahiers du Monde Russe* 35, 4 (1994): 739–762; Rudolph P. Matthee: *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver, 1600–1730*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Linda K. Steinmann: „Sericulture and Silk: Production, Trade, and Export under Shah Abbas.“ in *Woven from the Soul, Spun from the Heart: Textile Arts of Safavid and Qajar Iran, 16th–19th Centuries*, hrsg. von Carol Bier, 12–19 (Washington D. C.: The Textile Museum, 1987); Linda K. Steinmann: „Shah 'Abbās and the Royal Silk Trade 1599–1629.“ *BriSMES: Proceedings of the 1986 International Conference on Middle Eastern Studies* (1986): 79–86. Zur Wirtschafts- und Handelspolitik der Şafaviden, wie sie sich in europäischen Reiseberichten darstellt cf. Sibylla Schuster-Walser: *Das safawidische Persien im Spiegel europäischer Reiseberichte (1502–1722). Untersuchungen zur Wirtschafts- und Handelspolitik* (Baden-Baden: Grimm, 1970).

<sup>82</sup> Eine Aufzählung der Länder, mit denen die Şafaviden Handelsbeziehungen unterhielten, findet sich bei Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, II, 1080.

<sup>83</sup> Muḥammad Ma'şūm b. Ḥvāgagī Işfahānī: *Ḥulāṣat as-siyar. Tārīḫ-i rūzgār-i Šāh Şafī Şafavī*, hrsg. von İrağ Afşār (Teheran: Intişārāt-i 'ilmī, 1368 h. š. = 1989), 124 ff; Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, II, 1075.

<sup>84</sup> Şāmlū: *Qīṣaṣ al-ḥāqānī*, I, 262.

### 4.2.3 Vom Stammesverbund zur dynastischen Herrschaft

Der Prozess, der unter ʿTahmāsb begann und von ‘Abbās abgeschlossen wurde, kann als Versuch gewertet werden, die Herrschaft, Machtbefugnisse, Machtverhältnisse und die Person des Herrschers neu zu deuten. Dies geschah primär, indem die ‚alte‘ Elite (im Sinne einer Stütze für die Herrschaft) der Qizilbāš zuerst nicht mehr exklusiv bestand und dann nach und nach völlig abgelöst wurde. Bereits Ismā‘īl musste erkennen, dass ein Rückgriff auf die Qizilbāš zur Errichtung einer dauerhaften Herrschaft sowohl bezüglich ihrer religiösen Ausrichtung als auch ihrer Stammesrivalitäten wegen nicht ausreichte. Seine Maßnahmen zur Entmachtung der Qizilbāš und zum Aufbau alternativer Stützen der Herrschaft waren jedoch noch viel zu rudimentär, als dass sie eine große Veränderung hätten bewirken können. Das von ʿTahmāsb neu ins Leben gerufene Segment der *šāhsavan* als Truppe resultierte in einer neuen Loyalitätsform, die nicht von familiären oder tribalen Bindungen bestimmt wurden und als institutionelle neben die charismatische Herrschaftslegitimation trat, die zwar noch vorhanden, aber nicht mehr alleinige Grundlage der Beziehung zwischen Herrscher und staats-tragender Elite war.

Das Ersetzen der Qizilbāš durch die *šāhsavan*, bzw. auf herrschaftskonzeptioneller Ebene die Ablösung der auf religiöser Bindung beruhenden Loyalität durch das Meister-Schüler-Verhältnis eines Sufi-Ordens durch ein säkulares Herrschaftsverhältnis basierend auf einem politischen Machtgefälle und wirtschaftlichem Interesse, ließ eine Leerstelle zurück, die neu aufgefüllt werden musste; gleichzeitig erlaubte sie die Ausformulierung eines neuen Konzeptes von Königtum.

Die *šāhsavan* als neuer Teil der staatstragenden Elite ersetzten die Stammesstrukturen der Qizilbāš, die oft im Kollektiv ihres jeweiligen Klans und seiner Verbündeter agierten, durch individuell handelnde Protagonisten, die untereinander in Konkurrenz standen. Diese Konkurrenz stellte wiederum ein wichtiges Vehikel für den Herrscher dar, um sich ihrer Loyalitäten zu versichern und Machtkonzentrationen in den Händen weniger zu verhindern.<sup>85</sup> Auch war die Macht nun nicht mehr in Netzwerkstrukturen wie den komplexen türkmenischen Stammesstrukturen verortet: Die Protagonisten waren weitaus überschaubarer.

Zwar waren die Qizilbāš unter ‘Abbās I. stärker ins Abseits gedrängt und ihr politischer Einfluss geschwächt, was jedoch nicht bedeutete, dass die Institution

---

<sup>85</sup> Es handelt sich hier um die Form eines patrimonialen Systems. Cf. Ğamālzāda und Durustī, „Ğāmi‘-šināsī-yi tāriḫī-yi daulat“, 93.

der Qizilbāš und die türkenischen Stämme an sich zu existieren aufgehört hätte.<sup>86</sup> Auch handelte es sich bei der hier geschilderten Entmachtung der Qizilbāš lediglich um einen teilweisen Bedeutungsverlust bzw. um das Phänomen einer Entmonopolisierung der Macht, die nun nicht mehr in den Händen einer kleinen Elite lag und in stärkerem Maße auf den König überging; die Qizilbāš blieben durchaus ein Faktor im šafavidischen Staat, wenn auch mit stetig abnehmendem Einfluss. Macht und Einfluss wurden auf diverse Segmente aufgeteilt, die ihre Stellung jeweils direkt dem Herrscher zu verdanken hatten.<sup>87</sup>

#### 4.2.4 Religiöse Spezialisten: Theologen

Um den intendierten religiösen Wandel voranzubringen und eine standardisierte religiöse Praxis einzuführen, war der Aufbau einer religiösen Infrastruktur nötig. Sie umfasste sowohl (Ausbildungs-)Institutionen als auch Personen und Schrifttum, die weder die Qizilbāš noch die iranischen Notabeln liefern konnten.<sup>88</sup> Obwohl die Schia nichts grundlegend Neues auf iranischem Boden war, fehlte es bislang doch an einer solchen Infrastruktur, auf die Ismā‘īl und seine Nachfolger hätten zurückgreifen können.

Die Zusammenarbeit mit religiösen Spezialisten war sowohl innen- als auch außenpolitisch notwendig: Nach innen, um überhaupt einen religiösen Wandel bewirken und eine schiitische Lehre formulieren zu können. So gab, um ein prominentes Beispiel zu nennen, ‘Abbās bei Bahā’ ad-Dīn Muḥammad b. Ḥusain al-‘Āmilī (gest. 1030/1621), bekannt als *Šaiḥ Bahā’i*, die Abfassung eines Kompendiums zur rituellen Praxis in der Zwölferschia in Auftrag. Das Kompendium wurde nach dem Herrscher benannt als *Ġāmi‘-i ‘abbāsī* und kann als eine Art Gebrauchsanweisung für praktische Belange der Religionsausübung gewertet werden.<sup>89</sup> Nach außen ging es v.a. darum, den Osmanen, deren Gelehrte die

<sup>86</sup> Einige dieser türkenischen Stammesföderationen hatten bis in die Moderne Bestand; cf. Richard Tapper: *Frontier Nomads of Iran. A Political and Social History of the Shahsevan*. Cambridge Middle East Studies 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 35–57.

<sup>87</sup> Ġamāl-zāda und Durustī: „Ġāmi‘-i šināsi-yi tāriḫi-yi daulat“, 96.

<sup>88</sup> Rula Jurdi Abisaab: „The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501–1736: Marginality, Migration and Social Change.“ *Iranian Studies* 27, 1 (1994): 103–122, 116.

<sup>89</sup> Šaiḥ Bahā’i kam in jungen Jahren mit seinem Vater zur Zeit der Herrschaft von Ṭahmāsb nach Iran: Iskandar Beg Munšī: *Tāriḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 155 ff; Devin J. Stewart: „A Biographical Notice on Bahā’ al-Dīn al-‘āmilī (d. 1030/1621).“ *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 563–571. Unter Ṭahmāsb hatte er in Qazvin den Posten des *šaiḥ al-islām* inne. Das Verhältnis zum Herrscher scheint nicht immer ganz ungetrübt gewesen zu sein, Bahā’ ad-Dīn wurde später nach Herat versetzt, wie zuvor schon sein Vater. Cf. Muṣṭafā Zākiri: „Šaiḥ Bahā’i: Zindagī va



Schiiten für Ungläubige erklärten, etwas entgegensetzen zu können. Es brauchte also eine Form von religiöser Legitimität, die dem entgegensetzt werden konnte.

Die Analyse der einschlägigen Quellen bezüglich religiöser Spezialisten und Institutionen erlaubt eine Gliederung des religiösen Wandels in drei Phasen:

- (1) Formierung und Entstehung religiöser Institutionen: Hier geht es v.a. um Fragen von Kompetenzbereichen der religiösen und politischen Führung. Ist der Herrscher gleichbedeutend mit religiöser Autorität oder ernennt er religiöse Autoritäten? Zudem findet hier ein Abgrenzungsprozess zwischen den religiösen Spezialisten der ‚alten‘ Ordnung, sprich der Ordensstruktur (*ṭarīqa*) und den ‚neuen‘ (Rechts-)Gelehrten (*‘ulamā’/fuqahā’*) statt. Strukturell ist damit ein Wandel vom Sufi-Orden zur Schia als offizieller Instanz im Sinne einer staatstragenden, gesetzgebenden Institution gemeint, die mit der Proklamation der Zwölferschia als neuer Religion einhergeht. In dieser Phase ist der Stand der schiitischen Religionsgelehrten erst marginal vorhanden, auch Vorstellungen von schiitischer *ṣarī‘a* und schiitischem *fiqh* sind bestenfalls kursorisch.<sup>90</sup> Politische Theorien der Zwölferschia, überhaupt die tiefergehende Auseinandersetzung mit schiitischer Herrschaftstheorie fand zu Beginn durch Ismā‘īl überhaupt nicht statt.<sup>91</sup> Seine Lehre orientierte sich noch weitgehend am *ḡulāt*-Denken. Erst später fand eine Rezeption schiitischer Theorien statt, die einerseits die ṣafavidische Herrschaft beeinflussten, andererseits jedoch auch von der herrschenden Dynastie geformt wurden. Der diffusen Anfangszeit folgte ab der Herrschaftszeit von Ṭahmāsb eine systematischere Vorgehensweise, in der schiitische Gelehrte an den Hof der Ṣafaviden eingeladen wurden.
- (2) Übergangsphase: Hier wird ein politisches System mit damit in Verbindung stehender religiöser Struktur etabliert. Zeitlich bezieht sich diese Phase auf die ersten Jahre der Herrschaftszeit ‘Abbās’ I.

---

āṣār-i ū.“ *Kitāb-i mah: Dīn* 149 (1388 h. š. = 2009): 58–84, 65. Ausgedehnte Reisen führten Šaiḥ Bahā‘ī auch in das Osmanische Reich, wo er sich oft als Sunnit ausgab. Cf. Devin J. Stewart: „Taḳīyyah as Performance: The Travel of Baha al-din ‘Amili in the Ottoman Empire, 991–93/1583–85.“ in *Law and Society in Islam*, hrsg. von Devin J. Stewart, Amy Singer und Baber Johansen, 1–70, Princeton Papers in Near Eastern Studies 4 (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996).

**90** Rūmlū charakterisiert die Lage bezüglich des Wissensstandes zur schiitischen Lehre folgendermaßen: Außer dem ersten Band des Buches *Qawā‘id al-iṣlām* des ‘Allāma al-Ḥilli habe es keine theologischen Bücher gegeben, die verfügbar gewesen wären. Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 86.

**91** Für die Zeit vor der Machtergreifung aber auch die Herrschaftszeit Ismā‘īls sind keine Kontakte zu schiitischen Zentren im Herrschaftsgebiet (etwa Qom, Mašhad) belegt. Cf. Šifatgul: *Sāḥṭār-i nahād va andisa-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i ṣafavī*, 140.



- (3) Institutionalisierung: Mit der Festigung der religiösen Strukturen unter ‘Ab-bās I. fand eine Institutionalisierung statt, die sowohl Ämter als auch religiöse Autoritäten betraf. Die Strukturen standen jedoch noch in enger Verbindung mit dem Herrscher und waren den Interessen des Herrschers untergeordnet.<sup>92</sup>

### Gelehrtenimport?

Die Šafaviden konnten bei ihrer Machtübernahme nicht auf eine bereits existierende Infrastruktur zwölferschiitischer Gelehrsamkeit in Iran zurückgreifen, die den theologischen Boden für die Schiitisierung hätte bieten können: Es bedurfte Lehrer, die den neuen Glauben kannten und elementares Wissen über die schiitische Jurisprudenz weitergeben und Strukturen für die Ausbildung von Juristen und Theologen etablieren könnten.<sup>93</sup> Außerdem fehlte es an Richtern, *qāḍī*, die im *ḡaʿfaritischen* Recht bewandert waren. Zwar gab es in Qom, Kāšān und Sabzavār schiitische *madrasa*, diese waren aber nur wenig bedeutsam.<sup>94</sup> Die Šafaviden griffen daher auf bereits vorhandene Zentren schiitischer Gelehrsamkeit zurück und luden schiitische Gelehrte ein, damit sie einflussreiche Posten in der religiösen Hierarchie einnahmen. Diese schiitischen Gelehrten kamen u. a. aus dem Ġabal ‘Āmil im heutigen Südlibanon.<sup>95</sup> Die daraus entstehende Beziehung gibt

---

<sup>92</sup> Hier könnte noch eine Phase anschließen, die den Fortgang der schiitischen Institutionen nach der Ablösung der Šafaviden betrifft. Es soll hier dezidiert nicht darum gehen, die Entwicklungen in der schiitischen Theologie und der Philosophie nachzuzeichnen; vielmehr werden lediglich Aspekte herausgegriffen, die für den religiösen Wandel von Bedeutung sind. Zur imamitischen Geistesgeschichte und der Rezeption verschiedener Denkschulen bis hin zur Entstehung der Schule von Isfahan in der zweiten Hälfte des 10./16. und im 11./17. Jhdt. sowie dem Versuch des Ibn Abi Ġumhūr (gest. nach 906/1501), die vier intellektuellen Hauptströmungen seiner Zeit einer Synthese zu unterziehen, cf. Schmidtke: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts*.

<sup>93</sup> Ausbildungsstätten in Iran seien, so Iskandar Beg Munšī, insbesondere auf die sog. rationalen Wissenschaften (*‘ulūm-i ‘aqlī* bzw. arab. *al-‘ulūm al-‘aqliyya*) Logik, Rhetorik, Naturwissenschaften, Mathematik und Medizin ausgerichtet gewesen. Ein Studium von (zwölferschiitischem) *ḥadīṭ* und *fiqh*, also den *‘ulūm-i naqlī* (arab. *al-‘ulūm an-naqliyya*, wörtl. die Wissenschaft vom überlieferten Wissen, womit das Studium religiöser Texte gemeint ist, auch die „schöne Literatur“, *adab*, fällt in diesen Bereich) war kaum möglich. Cf. Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 156. Der größte Teil der migrierten Gelehrten hatten denn auch den Titel *mudarris* (Lehrer), so Abisaab: *Converting Persia*, 153.

<sup>94</sup> Hāšim Āqāğarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ‘aṣr-i šafavī*, 2. Aufl. (Teheran: Ṭarḫ-i nau, 1389 h. š. = 2010), 79.

<sup>95</sup> Die geographische Bezeichnung umfasste die Region südlich des Berges Libanon und Galiläa. Der Begriff *‘āmilī* wurde im 15. Jhdt. auf alle Zwölferschiiten im Gebiet von Tripolis, Kisrawān und

Anlass zu konträren Berichten in den Quellen und unterschiedlicher Gewichtung des Einflusses der libanesischen Gelehrten auf die Geschicke der Šafaviden,<sup>96</sup> die durchaus nicht von allen Schiiten wohlwollend betrachtet werden.<sup>97</sup>

Die traditionelle Auffassung geht ab der Zeit von Ṭahmāsb von einem raschen Zustrom schiitischer Gelehrter insbesondere aus der Region von Ġabal ‘Āmil aus, die maßgeblich die Religionspolitik der Šafaviden geformt und beeinflusst und in Iran eine schiitische Orthopraxis eingeführt hätten.<sup>98</sup> Dazu werden genealogische Tafeln und biographische Werke gewälzt, um die Abstammung von Gelehrtenfamilien einordnen zu können und daraus das Ausmaß der Migration festzulegen.<sup>99</sup> Die Angabe reiner Zahlen – bis zum Ende der šafavidischen Ära sollen 156

---

Baalbek angewendet, und somit breiter gebraucht. Es gibt gar Versuche, die Kooperation zwischen dem Nağaf und Ġabal ‘Āmil auf das 10. Jhdt. zurückzudatieren. Cf. Rula Jurdi Abisaab: „Shi’ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal ‘Āmil in Lebanon.“ *The Muslim World* 89, 1 (1999): 1–21, 9.

**96** Die Hintergründe dieser Verbindung werden ausführlich behandelt in Abisaab: *Converting Persia*. Eine gängige Sichtweise zum Einfluss der „importierten“ Gelehrten spiegelt sich bei Erika Glassen: „Schah Ismā’il I. und die Theologen seiner Zeit.“ *Der Islam* 48, 2 (1972): 254–268. Hourani betont die Bedeutung des Kontaktes zwischen Iran und dem Südlibanon: Albert Hourani: „From Jabal ‘Āmil to Persia.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 1 (1986): 133–140. Newman hingegen sieht den Einfluss und die Bedeutung der Migration gelehrter Schiiten als weniger bedeutsam an: Andrew J. Newman: „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karākī and Safawid Shiism.“ *Die Welt des Islams* 33 (1993): 66–112. Abisaab bezieht sich wiederum auf die Thesen Houranis und stellt die Entstehung einer scholastischen Tradition im Südlibanon sowie die Attraktion des šafavidischen Angebots für die unter schwierigen Umständen wirkenden Gelehrten dort dar: Rula Jurdi Abisaab: „History and Self-Image: The ‘Āmili Ulema in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries).“ in *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, hrsg. von Houchang Esfandiari Chehabi, 62–95 (London, New York: I. B. Tauris, 2006).

**97** Nicht wenige warfen den Šafaviden (religiöse) Wissensdefizite und laxen Moralvorstellungen vor: Devin J. Stewart: „An Episode in the ‘Āmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. ‘Abd al-Samad al-‘Āmili’s Travel Account: After Emigrating from Ottoman Territory to Safavid Iran in the Mid-Sixteenth Century.“ *Iranian Studies* 39, 4 (2006): 481–508, 504.

**98** Abisaab: *Converting Persia*, 141.

**99** Dieser Auffassung legen ältere Autoren wie Browne und Savory ihren Werken zugrunde, jedoch auch Arjomand und Hourani: Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*; Hourani, „From Jabal ‘Āmil to Persia“. Die zentralen Quellen zur Biographie der ‘ulamā’ sind: Muḥammad Bāqir Ḥwānsari Isfahāni: *Rauḍāt al-ğannāt fi aḥwāl al-‘ulamā’ wa-s-sādāt*, hrsg. von Muḥammad ‘Alī Rauzātī (Isfahan, 1341 h. š. = 1962); Muḥammad b. Sulaimān at-Tunakābunī: *Kitāb Qiṣaṣ al-‘ulamā’*, 2. Aufl., hrsg. von s. ed. (Teheran: ‘Ilmiyya islāmiyya, 1364 h. š. = 1985). Genealogische Untersuchungen gehen zurück auf die Werke zweier arabischer Autoren aus dem 11./17. bzw. 12./18. Jhdt.: al-Ḥurr al-‘Āmili, Muḥammad b. Ḥasan: *Amal al-āmāl fi ḍikr ‘ulamā’ Ġabal ‘Āmil*. 2 Bände, hrsg. von Aḥmad Ḥusainī (Bagdad: Maktabat al-andalus, 1965); Yūsuf b. Aḥmad Buḥrānī: *Lu’lu’a Baḥrain fi l-iğāzāt wa-tarağğum riğāl al-ḥadiṭ*, hrsg. von Muḥammad Šādiq Baḥr al-‘Ulūm

hochrangige Kleriker aus Ġabal ‘Āmil in Iran gelebt haben<sup>100</sup> – hat jedoch kaum Aussagekraft über den tatsächlichen Einfluss, den diese migrierten Gelehrte gehabt haben. Hinzu kommt, dass die Auswertung der Quellen lediglich renommierte Gelehrte erfassen kann, da andere Theologen meist nicht gelistet werden. Nach dem Tod al-Karakis (cf. Ausführungen ab S. 164) im Jahre 940/1534 dominierten einige wenige Gelehrte die religionsbezogenen Diskussionen und Institutionen.<sup>101</sup> Solche Berechnungen haben also nur begrenzten Informationsgehalt, weshalb die traditionelle Sicht unterschiedlich scharf kritisiert wird.<sup>102</sup>

Newman widerspricht der Auffassung von der massiven Gelehrteneinwanderung aus schiitischen Gebieten nach Iran.<sup>103</sup> Er argumentiert, zumindest in den

---

(Nağaf: s. n., 1966). Al-Ḥurr al-‘Āmili stellt eine wichtige Quelle zu migrierten Gelehrten dar, Buhrānī behandelt in seinem Werk das Leben von 33 bahrairer Gelehrten, von denen elf nach Iran ausgewandert sind. Cf. Devin J. Stewart: „Notes on the Migration of ‘Āmili Scholars to Safavid Iran.“ *Journal of Near Eastern Studies* 55, 2 (1996): 81–103, 83. Laut al-Ḥurr al-‘Āmili soll es zur Herrschaftszeit der frühen Šafaviden 143 ‘ulamā’ im Gebiet von Ġabal ‘Āmil gegeben haben, die an ihrem Beinamen *al-‘Āmili* erkennbar gewesen seien (Gelehrte außerhalb der Region herausgerechnet), von denen 45 nicht nach Iran gegangen und sieben nach einem Aufenthalt in Iran in ihre Heimat zurückgekehrt seien. 60 Gelehrte seien in Iran geblieben, 31 hätten ausgiebige Reisen in Iran unternommen, sich dort jedoch nicht niedergelassen. Cf. die Auswertung bei Ġa’far al-Muhāğir: *Al-Ḥiğra al-‘āmiliyya ilā Īrān fī l-‘ašr al-šafawī. Asbābuhā t-tāriḥiyya wa-natā’iğuhā t-taqāfiyya wa-s-siyāsiyya* (Beirut: Dār ar-rauḍa, 1989), 96. Al-Muhāğir behandelt in seinem Buch die Auswanderung der schiitischen *fuqahā*’ aus Ġabal ‘Āmil und deren Beweggründe dafür, die er insbesondere auf Verfolgung und Unterdrückung durch die Osmanen und Mamlūken sowie die Aussicht auf Verbreitung der Schia zurückführt. Aufgeführt werden auch die Leistungen der migrierten ‘ulamā’, etwa ihre Beiträge an Übersetzungen oder Abfassungen von Werken sowie Kontroversen mit Sufis und Angehörigen der *aḥbārī*-Schule: ebd., 181. Iranische Autoren, die die traditionelle Auffassung vertreten, sind Farahānī Munfarid und Ġa’fariyān: Mahdī Farahānī Munfarid: *Muhāğirat-i ‘ulamā-yi šī’a az Ġabal ‘Āmil bi-Īrān dar ‘ašr-i šafavī* (Teheran: Amīr Kabīr, 1377 h. š. = 1998); Rasūl Ġa’fariyān: *Naqš-i ḥāndān-i Karakī dar ta’sīs va tadāwum-i daulat-i šafavī* (Teheran: Našr-i ‘ilm, 1387 h. š. = 2008). Pārsā Dūst nennt die Zahl von 1,100 Gelehrten, die aus den arabischen Ländern nach Iran gekommen seien: Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i aval*, 624.

**100** Abisaab: *Converting Persia*, 302–314.

**101** Zusammengefasst in *Appendix I* ebd., 147.

**102** Hier sind folgende Aufsätze zu nennen: Abisaab, „The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501–1736“; Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran“; Stewart, „Notes on the Migration of ‘Āmili Scholars to Safavid Iran“.

**103** Ähnliche Argumentationen, wenn auch nicht so dezidiert wie bei Newman, liegen zugrunde bei Kathryn Babayan: „Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran.“ in *Safavid Persia*; Jean Calmard: „Shi’i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi’ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 139–190, Pembroke Persian Papers 4 (London: I. B. Tauris, 1996). Interessant bei diesen beiden Autoren ist ihr soziologischer Ansatz: Sie stellen die Frage von Kooperation mit den Šafaviden in den Kontext von

ersten fünf Dekaden şafavidischer Herrschaft hätten schiitische Gemeinschaften in Ġabal ‘Āmil, Baḥrain und al-Aḥsā’<sup>104</sup> der „abrupten Konversion“ Šāh Ismā‘ils zur Schia gegenüber skeptisch oder gar ablehnend gegenüber gestanden und Einladungen der Şafaviden keine Folge geleistet. Der von ihnen als unorthodox eingeschätzte religiöse Diskurs der Şafaviden bzw. ihre Nähe zu Ideen des *ġuluww*,<sup>105</sup> ihr mangelndes Verständnis der Dogmen und Praktiken der Zwölferchia und Unsicherheiten bezüglich der şafavidischen Politik hätten zur ablehnenden Haltung beigetragen.<sup>106</sup> Dabei leugnet Newman das Vorhandensein schiitischer Importgelehrter auf şafavidischem Gebiet nicht kategorisch; lediglich ihr Einfluss und ihre Zahl seien wesentlich weniger bedeutend gewesen, als die Quellen Glauben machen wollen; einzig al-Karakī sei etwa in den ersten 15 Jahren şafavidischer Herrschaft in Folge einer Einladung nach Iran gegangen. Auch habe keiner der libanesischen Gelehrten den Posten des *şadr* besetzt.<sup>107</sup> Großzügige Konzessionen der şafavidischen Herrscher oder die Verfolgung einzelner schiitischer Gelehrter auf osmanischem Herrschaftsgebiet brachten einige Gelehrte wie al-Muḥaqqiq al-Karakī zu den Şafaviden, die dort dann Positionen in der religiösen Hierarchie besetzten, dafür jedoch scharf von anderen ‘*ulamā*’ angegriffen wurden. Allerdings soll die Bedeutung der libanesischen Gelehrsamkeit bereits im späten 9./15. bzw. frühen 10./16. Jhdt. ihren Höhepunkt erreicht haben – spätere Einwanderungswellen, die insbesondere im 11./17. Jhdt. zunahmen, berücksichtigt Newman in seiner Darstellung nicht. Der andere Fokus Newmans kann teilweise durch die simple Tatsache erklärt werden, dass er im Gegensatz zu den Autoren der traditionellen Argumentation in Iran geborene Gelehrte oder solche, die in jungen Jahren mit ihren Familien nach Iran eingewandert waren, nicht als libanesisch ‘*ulamā*’ ansieht.<sup>108</sup> Aufgrund der schwierigen Quellenlage sind

---

ethnischer Herkunft (Araber vs. Iraner) und heben den Einfluss der *uṣūlī*-Ideen, die in Ġabal ‘Āmil verbreitet waren, hervor als mitbestimmend für die Entwicklung der Schia auf iranischem Boden.

**104** Dialektal auch al-Ḥasā. Dieses Gebiet liegt im Osten der Arabischen Halbinsel nahe Baḥrain.

**105** Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran“, 67.

**106** Ebd., 94.

**107** Einige von ihnen waren jedoch *šaiḥ al-islām*, weshalb dieses Argument wohl nicht stichhaltig ist.

**108** Diese Unterschiede in der Betrachtungsweise führen zu unterschiedlichen Ergebnissen, die – vereinheitlicht man die Zugänge – dann gar nicht mehr so konträr sind. Andere Einschätzungen sind jedoch durchaus widersprüchlich: Newman wertet die Reisen und Lehrtätigkeit des schiitischen Gelehrten Zain ad-Dīn al-‘Āmili (bekannt als *aš-šahīd at-tānī*, der zweite Märtyrer) im Osmanischen Reich als Beleg dafür, dass keine Unterdrückung der Schia vorgelegen habe, Stewart stuft dies lediglich als Einzelfall ein. Ebenso werden theologische Diskussionen zwischen sunnitischen und schiitischen Gelehrten von Newman als Beleg für religiöse Freiheit im Osmanischen Reich angeführt, Stewart ist jedoch der Ansicht, diese Diskussionen seien lediglich Privatver-

prosopographische Untersuchungen jedoch immer von Unsicherheiten begleitet und daher in diesem Fall von begrenzter Aussagekraft.

Ähnlich argumentiert auch Abisaab und stellt die gängige Darstellung der mamlükischen und osmanischen Aktionen gegenüber der Zwölferschia<sup>109</sup> und den Umfang der klerikalen Migration nach Iran sowie deren religiöse und politische Implikationen für das Land in Frage.<sup>110</sup> Sie betont vielmehr die fluiden Grenzen zwischen Formen von Schia und Sunna sowie politischer Konstruktionen von Orthodoxie und Heterodoxie, die ständig neu verhandelt und definiert worden seien. Libanesishe Darstellungen stellten oft den Export einer hoch entwickelten Tradition der Zwölferschia, die in Iran inexistent gewesen sei, dar<sup>111</sup> und müssten daher vorsichtig behandelt werden.

### Gelehrte machen Religion: al-Muḥaqqiq al-Karakī

Es bleibt die Frage zu klären, welche Resultate der Einbezug der *‘ulamā’* und deren Betrauung mit Posten überhaupt zeitigte. Dies lässt sich am besten an Wendepunkten im religiösen Diskurs zeigen. Exemplarisch bietet sich das Schaffen des Gelehrten al-Karakī an: Seine Positionen in Bezug auf die Herrschaft der Šafaviden und juristische Problemstellungen bedeuten eine Neuerung im religiösen Diskurs und sollten für die *‘ulamā’*, die mit den Šafaviden in Verbin-

---

anstaltungen gewesen. Hinrichtungen schiitischer Gelehrter werden von Newman als Ausnahmefälle, von Stewart als programmatisch dargestellt: Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran“; Stewart, „An Episode in the ‘Amili Migration to Safavid Iran“; Stewart, „Notes on the Migration of ‘Āmili Scholars to Safavid Iran“; Devin J. Stewart: „The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-‘Āmilī.“ *Die Welt des Islams* 48, 3 (2008): 289–347. Insgesamt tendiert Stewart also dazu, die Unterstützung der schiitischen Gelehrten für die šafavidische Sache etwas stärker zu betonen.

**109** Rula Jurdi Abisaab: „History and Self-Image: The ‘Amili Ulema in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries).“ in *Distant Relations*, 64–66.

**110** Zur gängigen Darstellung cf. Imber, „The Persecution of the Ottoman Shi‘ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585“; al-Muḥāğir: *Al-Ḥiğra al-‘āmiliyya ilā Īrān fī l-‘aṣr al-šafawī*, 73; Urbain Vermeulen: „The Rescript against the Shi‘ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 AH/1363 AD).“ *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4 (1973): 169–171.

**111** So der zugrundeliegende Tenor bei ‘Alī Ibrāhīm Darwīš: *Ġabal ‘Āmil baina 1516–1697* (Beirut: Dār al-Ḥādī, 1993); ‘Alī Murūwwa: *At-tašayyu‘ baina Ġabal ‘Āmil wa-Īrān* (London: Riyā‘ ar-rayyis li-l-kutub wa-n-našr, 1987). Zur Einordnung solcher Narrative cf. Houchang Esfandiar Chehabi und Hassan I. Mneimneh: „Five Centuries of Lebanese-Iranian Encounters.“ in *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, hrsg. von Houchang Esfandiar Chehabi, 1–47 (London, New York: I. B. Tauris, 2006), 7.

dung standen, prägend sein.<sup>112</sup> Das Verhältnis zwischen den Herrschern und den Theologen war ein ständiges Tauziehen im Kampf um Einfluss und Gestaltung der religiösen Landschaft.

Nūr ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ḥusain b. ‘Abd al-‘Ālī al-Karakī (gest. 941/1534) stammte aus Ġabal ‘Āmil und war ausgebildeter *faqīh*; er zeigte kein besonderes Interesse an Theologie (*kalām*) oder Philosophie. Ausbildungsstätten waren Damaskus, Kairo und Mekka, er lernte auch bei sunnitischen Gelehrten, was durchaus nicht unüblich war. Danach war er im Nağaf tätig.<sup>113</sup> Als Beiname wurde ihm der Titel *al-muḥaqqiq aṭ-ṭānī* (der zweite, der um die Richtigkeit einer Sache weiß) verliehen und er dadurch in eine Reihe direkt hinter ‘Allāma al-Ḥillī, *al-muḥaqqiq al-awwal* (der erste *muḥaqqiq*), gestellt. In den Quellen ist daher meist von *al-Muḥaqqiq al-Karakī* oder *Muḥaqqiq ‘Alī* die Rede, er wird auch als *muğtahid az-zamān* (der *muğtahid* seiner Zeit) bezeichnet.<sup>114</sup> Nach der Eroberung des Irak durch Ismā‘īl sandte dieser ein Einladungsschreiben an al-Karakī. Al-Karakī reiste in verschiedene Städte Irans, vermutlich als religiöser Lehrer, bevor er nach Nağaf zurückkehrte, möglicherweise wegen der veränderten Umstände nach der Schlacht von Čaldīrān.<sup>115</sup> Unter Ṭahmāsb kehrte er wieder nach Iran zurück und widmete ihm sein in der Zwischenzeit verfasstes Werk *Ġāmi‘ al-ma-qāšid*.

Der Stellenwert al-Karakīs und die Erwartungen, die Ṭahmāsb ihm gegenüber hegte, werden deutlich in einer Stiftungsurkunde eines *waqf*, das Ṭahmāsb für den Gelehrten einrichtet: Al-Karakī wird mit diversen Beinamen angesprochen:

**112** Neben Entwicklungen im theologisch-juristischen Diskurs, der hier exemplarisch dargestellt wird, kam es unter den Šafaviden auch zu einer Blüte in der Philosophie. Die Hochzeit der Philosophie wird von Pourjavady folgendermaßen charakterisiert: „At the turn of the 10th/16th century, Shiraz was one of the most active cultural centres in the entire Islamic world. Particularly in the field of philosophy no other Islamic city could compete with its dynamism and vitality.“ (Reza Pourjavady: *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 82 (Leiden: Brill, 2011), 1.) Zur Bezeichnung der philosophischen „Schule von Schiraz“ cf. ebd., 74–86. Zur Philosophie unter den Šafaviden cf. Firouzeh Saatchian: *Gottes Wesen – Gottes Wirken. Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams-al-Dīn Muḥammad al-Ḥafīrī* (gest. 942/1535). Islamkundliche Untersuchungen 305 (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2011); Eine philosophische Analyse nach seinen Schriften „al-Risāla fi iṭbāt wağīb al-wuğūd bi-l-ḡāt wa-šifāṭihī“ und „al-Risāla fi l-ilāhiyyāt“, 16 ff. Die parallelen Entwicklungen im theologischen und im philosophischen Diskurs stützen die hier vorgestellte These, dass der Weg der Šafaviden von einer sufisch verankerten Religiosität zu einer etablierten religiösen Macht mit breiter ritueller und gelehrter Abstützung geführt hat.

**113** Muḥammad ‘Alī Ḥusainizāda: „Muḥaqqiq-i Karakī va daulat-i šafavī.“ *‘Ulūm-i siyāsi* 13 (1380 h. š. = 2001): 82–102, 82.

**114** al-Ḥusaini: *Tārīḫ-i ilčī-yi Nizām-Šāh*, 108.

**115** Ḥusainizāda, „Muḥaqqiq-i Karakī va daulat-i šafavī“, 85.

*sulṭān al-‘ulamā’* (König der Gelehrten) oder etwa *ḥātam al-muḡtahidīn* (Siegel der *muḡtahidūn*). Vorgestellt wird er in der Urkunde als religiöser Rechtsbeistand des Herrschers.<sup>116</sup> Al-Karakī Befugnisse und religiöse Autorität waren so umfassend, dass er von Ṭahmāsb als *nā’ib al-imām* (Stellvertreter des Imams) bezeichnet wurde.<sup>117</sup> Dies führt direkt zur Frage, wie denn das Verhältnis zwischen al-Karakī und dem Herrscher war bzw. wer welche Bereiche abdeckte. Wurde die weltliche Herrschaft als separater Bereich von den Befugnissen des Imams und somit seines Stellvertreters angesehen? Unterstand Ṭahmāsb dem Befehl des Bevollmächtigten des Imams? Die Quellen schweigen dazu.

Al-Karakī blieb unter Ṭahmāsb für drei Jahre in Iran, bevor er wieder nach Naḡaf zurückkehrte. Im Zuge seiner öffentlichen Reue lud Ṭahmāsb ihn nochmal ein, allerdings verstarb al-Karakī, bevor er sich auf die Reise gemacht hatte.<sup>118</sup>

Al-Karakī kommen verschiedene Dienste für die Etablierung des offiziellen Bekenntnisses zur Schia auf iranischem Boden zu: Er verstärkte das theoretische Fundament der Schia in Iran und er war maßgeblich an der Errichtung von Schulen zur Ausbildung neuer Gelehrter beteiligt.<sup>119</sup> Ṭahmāsb übertrug ihm weitreichende Kompetenzen und al-Karakī hatte Befugnisse bei der Ernennung und Absetzung religiöser Amtssträger, außerdem wurden seine Rechtsurteile als bindend angesehen.<sup>120</sup> Besonders prominent befasste sich al-Karakī mit der Frage nach den Prärogativen des Imams. Er lieferte neue Interpretationen zur Verbindung von Religion und Herrschaft in der Zeit der Abwesenheit des zwölften Imams, definierte die Machtbefugnisse der *fuqahā’* und äußerte sich umfassend zu Fragen des Freitagsgebets und religiöser Abgaben. Auch formulierte er Gedanken zum Aspekt der *wilāya*. Voraussetzungen, die ein *faqīh* erfüllen müsse, so al-Karakī, seien neben umfassenden Wissen in einer Reihe von Wissenschaften auch der Glaube und die Gerechtigkeit. Wer diese Voraussetzungen in sich ver-

**116** Ḥusainizāda, „Muḥaqqiq-i Karakī va daulat-i ṣafavī“, 85; Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 621f.

**117** at-Tunakābunī: *Kitāb Qiṣaṣ al-‘ulamā’*, 347. Zu weiteren Quellenbelegen cf. Šifatgul: *Sāḥṭār-i nahād va andīsa-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i ṣafavī*, 156. Die Nähe zwischen Religionsgelehrtem und Herrscher zeigt sich auch daran, dass al-Karakī Ṭahmāsb auf seinen Feldzügen begleitete: Ġaffārī Qazvinī: *Tārīḥ-i ḡahān-ārā*, 285.

**118** Ḥusainizāda, „Muḥaqqiq-i Karakī va daulat-i ṣafavī“, 87.

**119** Rūmlū schreibt, keiner habe sich so sehr um die Praxis des schiitischen *fiqh* bemüht wie al-Karakī und Ḥ’āḡa Naṣīr aṭ-Ṭūsī: Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 249. Bekannteste Nachfolger al-Karakīs, die sich in ihren Werken auf ihn bezogen, waren z. B. Ḥusain b. ‘Abd aṣ-Ṣamad al-‘Āmulī (gest. 984/1576), Šaiḥ Bahā’ī und Mir Dāmād (Muḥammad Bāqir al-Astarābādī) (gest. 1040/1631). Cf. Muḥammad Ḥusain Raḡabī: „Ārā’-i faqīhān-i ‘aṣr-i ṣafavī dar bāra-yi ta’āmul bā ḥukūmathā.“ *Tārīḥ va tamaddun-i islāmī* 9 (1388 h. š. = 2009): 53–80, 57.

**120** Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 621.



eine, könne als gerechter Rechtsgelehrter, *faqih-i 'ādil-i ḡāmi' aš-šarāyīf*, angesehen werden, der sämtliche Aufgaben des Imams übernehmen dürfe.<sup>121</sup>

Al-Karakī scheint im juristischen Diskurs der Zwölferschia eine Außenseiterposition eingenommen zu haben, wie die Kritik von Gelehrten außerhalb Irans vermuten lässt, die zahlreich an ihm geübt wurde.<sup>122</sup> Er führte kontroverse Diskussionen, beispielsweise über Steuern, *ḥarāğ*, deren Erhebung eine der Prärogativen des Imams darstellt. Al-Karakī verfasste eine *risāla* (Sendschreiben), in der er die Steuererhebung durch die Šafaviden für zulässig erklärt, Ibrāhīm b. Sulaimān al-Qaṭīfī<sup>123</sup> sprach sich vehement dagegen aus.<sup>124</sup> Weitere Kontroversen betreffen die Annahme von Geschenken des Herrschers Ṭahmāsb an die beiden Gelehrten; al-Qaṭīfī verweigerte die Annahme, al-Karakī nahm sein Geschenk dankend an und verwies auf al-Ḥasan, der ein Geschenk des umayyadischen Kalifen Mu'āwiya angenommen habe; interessanterweise argumentiert al-Karakī nicht mit einer etwaigen Legitimität der Herrschaft der Šafaviden. Al-Qaṭīfī antwortete darauf, das sei kein Geschenk gewesen, sondern al-Ḥasan habe nur genommen, was sein Recht gewesen sei, da alles auf der Welt ohnehin den *ahl al-bait* gehöre; zudem habe er *taqiyya* betrieben und hätte das Geschenk daher nicht ablehnen können.<sup>125</sup> Hier wird erkennbar, dass es in erster Linie um die Zulässigkeit der Zusammenarbeit mit einem Herrscherhaus ging. Die Kooperation al-Karakīs mit den Šafaviden, man könnte fast schon von einer Partnerschaft sprechen, wurde für spätere Gelehrte zu einem Paradigma im Umgang mit Machtkonstellationen.<sup>126</sup>

121 Asḡar Iftihārī: „Šar'isāzi-yi qudrat-i siyāsi: Darāmadī bar ḡāigāh-i amniyat dar andiša va 'amal-i fuqahā-i šī'a dar 'ašr-i šafavī.“ *Muṭālī'āt-i rāḥburdī* 24 (1383 h. š. = 2004): 275–298, 289.

122 Zu Kritikern an der Zusammenarbeit von schiitischen Gelehrten mit den šafavidischen Herrschern cf. Muḥammad 'Alī Ḥusainizāda: *'Ulamā' va mašrū'iyat-i daulat-i šafavī*, (Teheran: Anḡuman-i ma'ārif-i islāmī, 1379 h. š. = 2000), 146 f.

123 Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 334. Zu zeitgenössischen Gegnern al-Karakīs cf. Raḡabī, „Ārā'-i faqihān-i 'ašr-i šafavī dar bāra-yi ta'āmul bā ḥukūmathā“, 62 ff.

124 Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 697; Šifatgul: *Sāḥtār-i nahād va andiša-yi dinī dar Īrān-i 'ašr-i šafavī*, 160 f. Pārsā Dūst schreibt auch ausführlich über al-Karakīs Position zu Steuern, die als unislamisch angesehen werden, etwa *taḡğā*, einer Steuer, die von Handwerkern und Händlern erhoben wird. Ein Traum al-Karakīs, in dem ihm der Mahdī erschienen sein soll, habe Anlass zur Abschaffung dieser Steuer gegeben: Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 697–701. Die Steuereintreibung unterlag zwar einer gesonderten Behörde, *daftar-i ma'rūza*, diese verwaltete jedoch lediglich die Einnahmen und Ausgaben. Cf. Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 242.

125 Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 963 f; at-Tunakābunī: *Kitāb Qiṣaṣ al-'ulamā'*, 350. Cf. außerdem Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran“, 83.

126 Šifatgul: *Sāḥtār-i nahād va andiša-yi dinī dar Īrān-i 'ašr-i šafavī*, 167 nennt beispielsweise Ḥusain b. 'Abd aš-Šamad al-Ḥārīṭī al-'Āmilī (gest. 984/1576), den ersten *šaiḥ al-islām* in Qazvin.



Eine weitere Problemstellung des schiitischen *fiqh* betraf die Abhaltung des Freitagsgebetes in Abwesenheit des zwölften Imams. Laut traditioneller Auffassung durfte dieses nur durch einen designierten Stellvertreter geleitet werden und war ansonsten bis zum Wiedererscheinen des Mahdi ausgesetzt. Auch die Nachfolger al-Karakīs verfassten Traktate über das Freitagsgebet,<sup>127</sup> was scheinbar ein beliebtes Mittel war, um sich die Herrschergunst und damit verbunden die Vergabe von Ämtern zu sichern.<sup>128</sup> Al-Karakī legte bereits in seiner Zeit mit seiner Abhandlung *Al-Ġaʿfariyya fī ṣ-ṣalāt* (fertiggestellt 917/1511) eine theoretische Grundlage für die Bewertung des Freitagsgebetes, in dem er es für erlaubt erklärte, wenn jemand von einem Stellvertreter des Imams dazu beauftragt wurde.<sup>129</sup> Da der Imam selbst keinen Stellvertreter designieren könne, müsse ein *muḡtahid* diese Aufgabe übernehmen, so al-Karakī. Dieser *muḡtahid* sei dann gleichzeitig der generelle Stellvertreter, *an-nāʾib al-ʿāmm* des Imams.<sup>130</sup>

### Der *uṣūlī-ahbārī*-Konflikt

Zum besseren Verständnis der Positionen al-Karakīs und seiner Betonung der Autorität eines *muḡtahid* ist eine Einordnung in den größeren religionshistorischen Entwicklungszusammenhang innerhalb der Schia nötig. Dieser soll hier in Form eines Exkurses ganz knapp angesprochen werden.

Unter Ṭahmāsb sollten religiöse Fragen und Regelungen, den Alltag betreffend mit schiitischen Vorbildern in Einklang gebracht werden, weshalb die

**127** Abisaab: *Converting Persia*, 22; Stewart, „Notes on the Migration of ʿĀmili Scholars to Safavid Iran“, 97. Zu unterschiedlichen Positionen bezüglich der Abhaltung des Freitagsgebetes cf. Ġaʿfariyān: *Dīn va siyāsat dar daura-yi ṣafaviyya*, 121–180; Andrew J. Newman: „Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period.“ in *The Most Learned of the Shiʿa*, 35–38. Eine Bewertung der Auseinandersetzungen zum Freitagsgebet und damit verbundene juristische Überlegungen wird in der Studie von Younes vorgenommen: Miriam Younes: *Diskussionen schiitischer Gelehrter über juristische Grundlagen von Legalität in der frühen Safawidenzeit. Das Beispiel der Abhandlungen über das Freitagsgebet*. Arbeitsmaterialien zum Orient 22 (Würzburg: Ergon, 2010).

**128** Zur Konkurrenz zwischen den Gelehrten und wie ʿAbbās diese auszunutzen wusste cf. Abisaab: *Converting Persia*, 70. Zu rivalisierenden Gelehrtenfamilien unter den Ṣafaviden cf. ebd.

**129** al-Muḥaqqiq al-Karakī, Nūr ad-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAlī: *Rasāʾil*, hrsg. von Muḥammad Ḥassūn (Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿaṣī an-Naḡafī, 1367 h. š. = 1988), 77–136. Auch bei Rasūl Ġaʿfariyān: *Davāzdah risāla-yi fiqhī dar bāra-yi namāz-i ġumʿa az rūzgār-i Ṣafavi* (Qom: Anṣāriyān, 2002), 103–130.

**130** Devin J. Stewart: „Polemics and Patronage in Safavid Iran: The Debate on Friday Prayer during the Reign of Shah Tahmasb.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, 3 (2009): 425–457, 428.

(imāmitischen) *aḥādīṭ* eine zentrale Stellung bekamen. Ṭahmāsb bekämpfte alle Schulen, die nicht mit seinem Verständnis der Zwölferschia zu vereinbaren waren, etwa die Ismāʿīliten in Hamedan oder die Bewegung der Nuḳṭawiyya.<sup>131</sup>

Dispute zwischen Gelehrten, die zur Ausprägung verschiedener Richtungen führten, betrafen Fragen nach den Quellen des religiösen Gesetzes und der Autorität der *ʿulamāʾ* als Erben oder Stellvertreter des Imams. Zentral war die Stellung von *ʿaql* (Ratio) und *iğmāʾ* (Konsens), die beide von Mullā Muḥammad Amīn Astarābādī, einem Zeitgenossen Ṭahmāsbs und al-Karakīs, abgewertet wurden. Ratio alleine könne nicht rechtleiten, so die Rāson, ansonsten wären Propheten und der Koran überflüssig.<sup>132</sup> Astarābādī belebte mit seiner Argumentation die Tradition der seit den Buyiden in den *ʿatabāt* verbreitete *aḥbārī*-Schule, die die Praxis des *iğtihād* ablehnte. Grundlagen der Rechtsfindung sollten lediglich der Koran und die imamitische Sunna darstellen, betont wurde die Hermeneutik als Deutungsmethode. Anhänger dieser Richtung waren etwa Mullā Muḥammad Ṭaqī Mağlisī unter ʿAbbās I. und dessen Schüler Mullā Muḥammad Bāqir Mağlisī. Die *aḥbārī*-Schule griff mit ihrer Auffassung direkt die *muğtahidūn* und ihre privilegierte Stellung an. Als Bindeglied zwischen den Gelehrten und der Bevölkerung erwiesen sich die *mullās*, die einfachen Geistlichen, eine Verbindung zwischen Gesetzes- und Volksreligion. Auch sie folgten aufgrund des *taqlīd*-Gebotes einem *muğtahid*. Sie waren vorrangig im religiösen Gebiet tätig, die Führungsfunktion der *muğtahidūn* bezog sich überwiegend auf den sozio-politischen Bereich. Entscheiden mitgeprägt wurde die Entwicklung der Gelehrten von der wachsenden Interaktion mit dem Handels- und Kaufmannswesen, eine Verbindung zwischen Geistlichkeit und *bāzārī*, die bis heute andauert.

Die *uṣūlī*-Schule hingegen akzeptierte neben dem Koran und den Überlieferungen auch den Konsens, *iğmāʾ*, und die Vernunft, *ʿaql*, als Rechtsquellen und stellte somit die Rechtsgelehrten ins Zentrum. Dem Korpus der mündlichen Traditionen zu den Imamen standen sie skeptisch gegenüber.<sup>133</sup>

Eine Teilung in zwei Lager lässt sich auch an einer weiteren Demarkationslinie festmachen: Im Zuge der Anbindung schiitischer Religionsgelehrter an ṣafavidische Herrschaftsstrukturen sammelten sich auf der einen Seite Unterstützer al-Karakīs bzw. nach dessen Ableben Anhänger seiner Lehre und auf der anderen Seite die Gegner, die offizielle Posten für Rechtsgelehrte ablehnten und

131 Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 837.

132 Ebd., 836.

133 Genauer nachzulesen bei Devin J. Stewart: „The Genesis of the Akhbārī Revival.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 169 – 193 (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003), der sich auf ein Schreiben Zain ad-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmil (gest. 965/1558), bekannt als *aš-šahīd aṭ-ṭānī*, bezieht.

sich vermehrt mit Philosophie, Hermeneutik und Mystik beschäftigten. Die Anhänger al-Karakīs waren mehrheitlich der *uṣūlī*-Tradition verbunden. Auch wenn diese Netzwerke stark miteinander verwoben waren und es zu ständigen Verschiebungen kam, lässt sich die ṣafavidische Epistemologie des 10./16. Jhdts. doch als in zwei konkurrierende intellektuelle Lager geschiedene auffassen – die juristischen schiitischen Auswanderer und ihre iranischen Unterstützer und die neoplatonisch beeinflussten persischen Gelehrten, die auf Logik, Mathematik und Theosophie fokussierten.<sup>134</sup> Eine Gleichsetzung dieser Entwicklung in die *uṣūlī-ahbārī*-Spaltung wäre jedoch zu kurz gegriffen, da es teilweise zu Überlappungen und gegensätzlichen Tendenzen kommt.<sup>135</sup>

Die Gläubigen wurden also aufgespalten in solche, die zum *iğtihād* befähigt (und ausgebildet) waren und den Laien, die einem *muğtahid* folgen müssen. Die Rechtsgelehrten bekommen als Kollektiv einen Status als Stellvertreter des abwesenden Imams und übernehmen dessen Prärogativen.<sup>136</sup> Die Anhänger der *uṣūlī*-Schule waren prinzipiell der Ansicht, dass der Glaube an die Wiederkehr des zwölften Imams kompatibel sei mit der Kooperation mit einem schiitischen Herrscher, weshalb sie prominente Positionen unter den Ṣafaviden besetzten. Der Niedergang der Ṣafaviden versetzte ihrem Einfluss und ihrer Vormachtstellung zwar einen empfindlichen Schlag. Bis zum Ende des 12./18. Jhdts. wurde die *ahbārī*-Schule aber weitgehend zurückgedrängt.

#### 4.2.5 Religiöse Ämter und Institutionen

Das Hinzuziehen schiitischer Gelehrter als staatstragende Kraft zur Propagierung und Durchsetzung schiitischer Glaubenselemente hatte zur Folge, dass eine Reihe von Posten mit '*ulamā*' besetzt wurden und religiöse Institutionen auf Verwaltungsebene in deren Händen lagen. Dadurch entwickelten sich schiitische Ge-

<sup>134</sup> Abisaab: *Converting Persia*, 14.

<sup>135</sup> Eine Konkurrenz von *uṣūlī*- und *ahbārī*-Lagern wird vertreten von Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 132–137; John Cooper: „Some Observations on the Religious Intellectual Milieu of Safawid Persia.“ in *Intellectual traditions in Islam*, hrsg. von Farhad Daftary, 146–159 (London: I. B. Tauris, 2000), 152; Leonard Lewisohn: „Sufism and the School of Isfahan: *Taṣawwuf* and *ʿIrḡān* in Late Safavid Iran (ʿAbd al-Razzāq Lāhijī and Fayḍ-i Kāshānī on the Relation of *Taṣawwuf*, *Hikmat* and *ʿIrḡān*.“ in *The Heritage of Sufism*, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 63–134 (Oxford: Oneworld, 1999), 3:79. Andere Autoren widersprechen dieser formalisierten Darstellung, so beispielsweise Andrew J. Newman: „The Role of the *Sādāt* in Safavid Iran: Confrontation or Accommodation?“ *Oriente Moderno* 18, 2 (1999): 577–596.

<sup>136</sup> Juan R. I. Cole: „Shiʿi clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered.“ *Iranian Studies* 18, 1 (1985): 3–34, 13.

lehrte nach und nach zu einer Konkurrenzmacht zum Herrscher, nicht nur in religiösen Belangen.

Der religiöse Wandel unter den Šafaviden würde nahelegen, dass sie mit einem neuen religiösen System operieren und neue Ämter bzw. Institutionen schaffen würden. Ein näherer Blick offenbart jedoch, dass ein Großteil der Ämter bereits unter ihren Vorgängern bestanden hatte und ein hoher Grad an Kontinuität herrschte, obgleich die Rahmenbedingungen sich scheinbar stark geändert hatten.<sup>137</sup>

Unter Ismāʿīl war die Trennung administrativer und religiöser Aufgaben bis zur Schlacht von Čaldirān nur schwach ausgeprägt.<sup>138</sup> Posten in seinem *dīwān*, die neu geschaffen bzw. deren Kompetenzbereich umformuliert wurde, umfassten den *wakīl* (Stellvertreter des Herrschers, der als „rechte Hand“ des Königs politische und religiöse Aufgaben ausführte), den *šadr* und den *ḫalīf al-ḫulafāʾ*.<sup>139</sup> Ṭahmāsb entschied, zur erfolgreichen Propagierung schiitischer Orthopraxie müsse jeder Ort einen Prediger, *wāʿiẓ*, haben. Diese wurden rekrutiert unter den Absolventen religiöser Schulen, wo auch Richter und Vorbeter ausgebildet wurden.<sup>140</sup> Dadurch wurde ein Netz an Theologen geschaffen, die landesweit Aus-

---

**137** Eine Beschreibung der Hauptämter šafavidischer Verwaltung – nicht nur der religiösen Ämter – liefern zwei Manuale: Mirzā Rafiʿā Ǧābirī Anšārī: *Mirzā Rafiʿā's Dastūr al-Mulūk. A Manual of Later Šafavid Administration. Annotated English Translation, Comments on the Offices and Services, and Facsimile of the Unique Persian Manuscript*, hrsg. von Muhammad Ismail Marcinkowski (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002); Mirzā Samiʿā: *Taḏkirat al-mulūk*, 3. Aufl., hrsg. von Muḥammad Dabir Siyāǧī (Teheran: Muʿassasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1378 h. š. = 1999); N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*. Weitere Quellen sind königliche Erlasse sowie Ernennungsurkunden. Im *Taḏkirat al-mulūk* wird zudem eine Aufstellung der Löhne geliefert: N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 85–109. Zur kritischen Bewertung der Handbücher cf. Ǧābirī Anšārī: *Mirzā Rafiʿā's Dastūr al-Mulūk*, 53–57; Muhammad Ismail Marcinkowski: „Mirzā Rafiʿā's *Dastūr ol-Mulūk*: A Prime Source on Administration, Society and Culture in Late Šafavid Iran.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 2 (2003): 281–310. Ausführlich zur šafavidischen Verwaltung cf. Willem M. Floor: *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa (CA): Mazda, 2001). Ein zusammenfassender Überblick über die Ämter unter Ismāʿīl bzw. Ṭahmāsb findet sich bei Roger M. Savory: „The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismail I (907–30/1501–24).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23, 1 (1960): 91–105; Roger M. Savory: „The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmasp (930–84/1524–76).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, 1 (1961): 65–85.

**138** Āqāǧarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va dawlat dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 82.

**139** Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 468.

**140** ʿAbdī Beg Šīrāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 131. Zu den Tätigkeiten der ausgebildeten Theologen nach ihrem Abschluss cf. Abisaab: *Converting Persia*, 5; Šīfatgul: *Sāḫtār-i nahād va andīša-yi dīni dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 205.

druck der Religionspolitik des Herrschers waren.<sup>141</sup> Die offizielle und akzeptierte schiitische Devotionalpraxis wurde in öffentliche Inszenierungen von Frömmigkeit (cf. 4.5.2 Frömmigkeit als Performanz ab S. 214) und deren Beschreibungen in schriftlichen Quellen integriert.<sup>142</sup> Bis zur Herrschaft ‘Abbās‘ I. waren die religiösen Ämter und die höchsten Posten der Rechtssprechung in den Händen der *muğtahidūn*, also ausgebildeter Religionsgelehrter, die zu selbständiger Urteilsfindung im religiösen Recht befähigt waren.<sup>143</sup>

Im Verwaltungshandbuch *Tazkirat al-mulūk* werden in Zusammenhang mit der *šarī‘a* folgende Ämter genannt: (a) *mullā-baši*, (b) *šadr-i hāṣṣa va ‘amma*, (c) *qāḍi* (Richter) von Isfahan, (d) *šaiḥ al-islām*, (e) *qāḍi-‘askar*.

Der Posten des *ḥalīf al-ḥulafā’* bestand bereits im Orden der Šafaviyya und regelte die Aufsicht von Vertretern des Ordens in anderen Gebieten.<sup>144</sup> Diese Gesandten (*ḥalīfa*) standen, aufgeteilt nach Gebieten, unter zentraler Aufsicht und waren zuständig für die Sammlung religiöser Abgaben, Werbung und Rekrutierung neuer Anhänger.<sup>145</sup> Dies implizierte, dass der *ḥalīf al-ḥulafā’* primär eine Kontrollinstanz war; zu Zeiten des Ordens zur Überwachung der Anhänger in den vom Ordenszentrum entfernt gelegenen Gebieten, nach der Militarisierung und Machtergreifung dann vor allem, um die Qizilbāš zu kontrollieren. Eine Aufgabe des *ḥalīfat al-ḥulafā’* war die Leitung der donnerstäglichen Versammlung der Sufis im *tauḥīd-ḥāna*, das dem Palast angeschlossen war.<sup>146</sup> Hieran zeigt sich, wie auch mit fortschreitender Schiitisierung noch an mystischen Praktiken festgehalten wurde. Unter ‘Abbās I. wurde sein Einfluss allerdings gemindert und Amtsinhaber waren nurmehr mit inneren Hofangelegenheiten betraut.<sup>147</sup>

Mit dem Amt des *šadr* wurde unter Ismā‘īl eine Institution aufgenommen, die sich um die Verbreitung der Schia kümmerte und religiöse Konformität herstellen sollte.<sup>148</sup> Der *šadr* war ein Vertreter des Herrschers in religiösen Angelegenheiten,

141 Überhaupt, so Qummī, habe Ṭahmāsb keine Entscheidungen getroffen, ohne sich vorher mit Gelehrten darüber beraten zu haben: Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 597 f.

142 Dies wird etwa deutlich bei der minutiösen Beschreibung der Pilgerreise Ibrāhīm Mirzās zum Schrein in Mašhad, cf. ebd., I, 384.

143 Rağabī, „Ārā’-i faqīhān-i ‘aṣr-i šafavī dar bāra-yi ta‘āmul bā ḥukūmathā“, 53.

144 Minorsky vergleicht dieses Amt mit der Führung einer Einheitspartei eines totalitären Staates: N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 125.

145 Mirzā Samī‘ā: *Tadhkirat al-mulūk*, 18. Ausführlich wird das Amt dargestellt in Savory, „The Office of Khalīfat al-Khulafā under the Šafawids“.

146 N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 55.

147 Naṣrullāh Falsafī: *Zindigānī-yi Šāh ‘Abbās-i avval*, 2. Aufl. 5 Bände (Teheran: Intiṣārāt-i ‘ilmī, 1364 h. š. = 1985), II, 815.

148 N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 42. Eine Evaluation der Befugnisse eines *šadr* findet sich bei Willem M. Floor: „The *šadr* or Head of the Safavid Religious Administration, Judiciary and En-

allerdings lag die religiöse Führung der ‘ulamā’ und *fuqahā* in den Händen des *šaiḥ al-islām*.<sup>149</sup> Zu den Aufgaben des *ṣadr* gehörte die Aufsicht über alle religiösen Ämter (Vorbeter, Bedienstete von Moscheen und *madrāsas*), die Ernennung von religiösen Richtern<sup>150</sup> und Verwalten von *waqf*, aber auch die Bekämpfung religiöser Praktiken, die mit der Schia nicht zu vereinbaren waren.<sup>151</sup> Das Prestige des Amtes zur Anfangszeit lässt sich daran ablesen, dass Šams ad-Dīn Lāhīgī, der Lehrer Ismā‘īls, als erster diesen Posten übernahm.<sup>152</sup>

Der *ṣadr* war keine Neuerfindung der Šafaviden, unter den Timuriden stellte das Amt jedoch eher eine Schnittstelle zwischen dem Staat und den ‘ulamā’ dar, keine Stellvertretung des Herrschers in religiösen Angelegenheiten.<sup>153</sup> Der ehemals höchste religiöse Posten des *ṣadr* büßte unter ‘Abbās I. an Bedeutung ein, wurde zu einer Art Verwaltungsstelle für religiöse Stiftungen und war von da an vorrangig mit *sayyids* besetzt.<sup>154</sup> Zudem wurde das Amt des *ṣadr* geteilt in einen *ṣadr-i ḥāṣṣa*, dem die königlichen Stiftungen unterstanden, und einen *ṣadr-i ‘amma* zur Verwaltung privater Stiftungen.<sup>155</sup> An die Stelle des höchsten Amtes rückte der Posten des *šaiḥ al-islām*.<sup>156</sup>

Der *šaiḥ al-islām* stellt die höchste juristische Person unter den Šafaviden dar.<sup>157</sup> Unter Ṭahmāsb eingeführt, war dieses Amt zunächst eigens für al-Mu-

---

dowments and Other Members of the Religious Institution.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150, 2 (2000): 461–500. Hintergründe zur Einrichtung dieses Amtes werden erläutert bei Gottfried Herrmann: „Zur Entstehung des *ṣadr*-Amtes.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 278–295, Beirut Texts and Studies 22 (Wiesbaden: Franz Steiner, 1979).

149 Āqāğārī: *Muqaddima-ī bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ‘aṣr-i ṣafavī*, 244–248. Zum ersten *šaiḥ al-islām* und dessen Zuständigkeiten cf. Devin J. Stewart: „The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin.“ *Journal of the American Oriental Society* 116, 3 (1996): 387–405.

150 Die Gerichtsbarkeit war unterteilt in religiöse Gerichte, deren Richter (*qāḍī*, Pl. *quḍāt*) durch den *ṣadr* ernannt wurden, und Gerichten, die zuständig waren für sonstige Angelegenheiten. Deren Richter wurden vom *divān begī*, dem höchsten judikativen Posten, ernannt.

151 N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 42f; Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 645; Vāli-yi Iṣfahānī: *Ḥuld-i barīn*, 126.

152 ‘Abdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 40.

153 Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavāriḥ*, 249.

154 N. N.: *Ġahān-guṣā-yi ḥāqān*, 303.

155 Bereits unter Ṭahmāsb hatte es zwei Amtsträger zur gleichen Zeit gegeben: Šāh Ṭahmāsb aṣ-Šafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 12.

156 Šifatgul: *Sāḥtār-i nahād va andīsa-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i ṣafavī*, 176. Zum Bedeutungsverlust des Amtes cf. Rasūl Ġā‘fariyān: „Mašāğil-i idārī-yi ‘ulamā dar daulat-i ṣafaviyya.“ *Mağalla-yi Nūr-i ‘ilm* 37 (1369 h. š. = 1990): 120–145, 127.

157 Eine Liste von Ernennungsurkunden zum *šaiḥ al-islām* ist enthalten bei Ġā‘fariyān: *Siyāsat va farhang-i rūzgār-i ṣafavī*, I, 348–357.

ḥaqqiq al-Karakī geschaffen worden. Der *šaiḥ al-islam* beaufsichtigte sämtliche Geschäfte, die mit religiösen Dokumenten in Verbindung standen, etwa Heiraten und Scheidungen.<sup>158</sup> Das Amt des *mullā-bašī* wurde vermutlich erst unter Sulṭān Ḥusain eingeführt. Der Amtsinhaber war Berater des Herrschers in religiösen Angelegenheiten. Ihm oblagen zudem die Sammlung von Abgaben und deren Verwaltung.<sup>159</sup>

Die Aufgabenbereiche und Kompetenzen dieser Ämter war mit Unsicherheiten behaftet, denn bei jedem Machtwechsel kam es zu Änderungen der Zusammensetzungen der Elite. Da sämtliche Amtsinhaber dem Herrscher direkt unterstanden, konnte sie auch schnell abgesetzt werden.<sup>160</sup>

Eine Zunahme bei religiösen Stiftungen insbesondere in Zusammenhang mit Schreinen<sup>161</sup> und ein massivem Ausbau an *madrasas* unter ‘Abbās I. verlieh den Religionsgelehrten Autorität und Bevollmächtigung, sodass sich ein klerikales Establishment entwickeln konnte.<sup>162</sup> Überhaupt wurde die Gemeinschaft der ‘*ulamā*’ rege tätig, was zu neuen Tendenzen in *kalām* und Philosophie führte, etwa der Schule von Mullā Ṣadra. Die Phase theologischen Schaffens war von

---

**158** Ausführlich zum *šaiḥ al-islām* cf. Muhammad Ismail Marcinkowski: „A Brief Demarcation of the Office of *Shaikh al-Islām* in Late Safavid Iran Based on the Two Administrative Manuals *Dastūr al-Mulūk* and *Tadhkirat al-Mulūk*.“ *Islamic Culture* 74, 4 (2000): 19–51.

**159** N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 41 f. Eine genaue Beschreibung des Amtes findet sich bei Šifatgul: *Sāḥtār-i nahād va andisa-yi dīnī dar Īrān-i ‘ašr-i šafavī*, 397–458.

**160** Jean Baptiste Tavernier: *Les six voyages en Turquie et en Perse*. 2 Bände. La découverte 32/33 (Paris: François Maspéro, 1981), II, 247–257.

**161** Die Bedeutungszunahme religiöser Stiftungen und ihrer wirtschaftlichen Macht lässt sich auch deutlich am *mutawallī*, dem Verwalter des *waqf* ablesen. Dieser wurde persönlich vom *šāh* ernannt und hatte einen erhöhten Status am šafavidischen Hof, was auch seine Aufgabenbeschreibung zeigt. Zur Darstellung ihrer Aufgaben im administrativen Handbuch *Dastūr al-mulūk* cf. Mohammad Rafī‘ al-Din Ansāri, Willem M. Floor und Mohammad Hassan Faghfoory: *Dastur al-Muluk. A Safavid State Manual* (Costa Mesa (CA): Mazda, 2007), 5–7; Muḥammad Ṭaqī Dāniš-Pažū: „Dastūr al-mulūk.“ *Mağalla-yi Dāniškada-yi Adabiyyāt-i Dānišgāh-i Tihrān* 16 (1347 h. š. = 1968): 66–68; Muhammad Ismail Marcinkowski: „Custodians of Sacred Ground: The Mutawallis of Safavid Iran’s Major Shi’a Shrines in the Administrative Handbook *Dastur al-Muluk*.“ *Journal of Shi’a Islamic Studies* 1, 2 (2008): 96–116. Verbindungen der ‘*ulamā*’ mit den Händlern, *bāzārīs*, die wiederum über erhebliche materielle Ressourcen verfügten, unterstützten den Prozess der finanziellen Unabhängigkeit der Religionsgelehrten.

**162** Auch wirtschaftlich erlebten die ‘*ulamā*’ einen Aufschwung. Ihre Einkünfte bezogen sie aus religiösen Stiftungen, außerdem waren sie steuerlich privilegiert und wurden mit großzügigen Schenkungen von Notablen und dem Herrscher bedacht. Ausführlich dargestellt wird dies bei Āqāğari: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ‘ašr-i šafavī*, 271–297. Zum Ausbau der religiösen Ausbildungsstätten und der Unterstützung durch die šafavidischen Herrscher cf. Mūsā Rizā Baḥšī Ustād: *Ğaigāh-i madrasa dar ‘ašr-i šafavī* (Teheran: Intišārāt-i Yāsīn Nūr, 1392 h. š. = 2013), 34 f; Šifatgul: *Sāḥtār-i nahād va andisa-yi dīnī dar Īrān-i ‘ašr-i šafavī*, 205 ff.



einer Hinwendung zu Philosophie und Rationalismus geprägt, betont wurde die Ratio (*ʿaql*) als eine der Grundlagen auch der Religion, *aḥkām ad-dīn*.<sup>163</sup>

#### 4.2.6 Religiöse Dynamik: Religionsgelehrte und Prophetennachkommen

Neben den *ʿulamāʾ* genoss eine andere Gruppe eine Reihe von Privilegien unter den Šafaviden: die *sādāt*. Ṭahmāsb hielt im sechsten Jahr seiner Herrschaft eine Militärparade ab, die das Machtnetzwerk deutlich macht. Die Qizilbāš nahmen einen prominenten Platz in der Parade ein, die jedoch angeführt wurde von *sādāt* und *ʿulamāʾ*.<sup>164</sup> Die *sādāt* besetzten häufig hohe Ämter mit gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Einfluss,<sup>165</sup> oftmals bestanden auch familiäre Verbindungen zum Königshaus.<sup>166</sup> Unter Ṭahmāsb wurde das Amt des *šadr* meist mit *sādāt* besetzt<sup>167</sup> und es gab regelrechte Dynastien von *sādāt*-Familien, die einflussreiche Positionen besetzten.<sup>168</sup> Mit Fortschreiten der šafavidischen Herrschaft nahm die Zahl der *sādāt* im Lande immer weiter zu, war doch dieser Status mit einem gewissen Prestige bei der Bevölkerung und erleichtertem Zugang zu staatlichen Posten verbunden.<sup>169</sup> Die Besetzung von Ämtern gibt einen Einblick in gesellschaftliche Dynamiken und Machtnetzwerke, dies insbesondere beim Amt des *šadr*: Zu Beginn der Herrschaft der Šafaviden waren militärische Ämter fast ausschließlich in den Händen der Türkmene, religiöse Ämter wurden dagegen überwiegend an Iraner vergeben.<sup>170</sup>

163 Šifatgul: *Sāhtār-i nahād va andisa-yi dīnī dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 175.

164 Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 202. Bedingung für die gute Zusammenarbeit mit den *sayyid*-Familien war selbstverständlich ihre Loyalität dem Herrscher gegenüber; sobald dessen Autorität oder Legitimität in Frage gestellt wurde, kam es meist zur Beseitigung der betreffenden Gruppe, so zu sehen bei der Nūrbaḥšīyya: Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I, 145.

165 Zu den *sādāt*-Familien und ihren Posten sowie den ihnen übertragenen Lehen ausführlich cf. Āqāğarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 114–129.

166 Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I, 132ff, 417.

167 Ebd., I, 144.

168 So beispielsweise die Familie Ḥalīfa Sulṭānī, cf. Āqāğarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 315–319.

169 Dies kann insbesondere für die Regierungszeit Šafīs II./Sulaimāns festgestellt werden, cf. Mirzā Muḥammad Ṭāhir Naṣrābādī: *Tazkira-yi Naṣrābādī*, hrsg. von Vaḥīd Dastgardī (Teheran: Kitābfurūšī-yi Furūḡī, s. d.), 314. Sulaimān wurde kurz nach seiner Inthronisation als Šafī II. von einer schweren Krankheit befallen und ließ sich daher mit neuem Herrschernamen nach einigen Monaten erneut krönen. Cf. Muḥammad Muḥsin Mustaufī: *Zubdat at-tavāriḥ*, hrsg. von Bihruz Gudarzi (Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1375 h. š. = 1996), 106.

170 Mitchell nimmt für die Zeit unter Ṭahmāsb eine dichotome administrative Einteilung an: Nicht nur schiitische Juristen seien zur Migration in die Hauptstadt Tabriz respektive Qazvin er-



Werden die *‘ulamā’* als Gruppe und Handlungsträger mit aktivem Auftrag zur Veränderung der religiösen Landschaft betrachtet, wurde deutlich, dass ihr Aufstieg mit Ṭahmāsb begann – ungeachtet der Frage, welchen Anteil die Gelehrten aus dem Ġabal ‘Āmil daran hatten – und sie bis zur Herrschaftszeit ‘Abbās‘ I. eine feste Institution der Herrschaft darstellten.<sup>171</sup> Unter Ṭahmāsb griffen neue Mechanismen der Herrschaftslegitimation, die nicht mehr auf den Qizilbāš beruhte, sondern auf Neudefinitionen von Autorität, die durch schiitische Theologen ausgearbeitet wurden.<sup>172</sup> Während der gesamten Herrschaftszeit der Šafaviden waren die *‘ulamā’* eng an den Herrscher gebunden. Zwar hatten sie eine einflussreiche, respektable Stellung, waren jedoch vielen Einschränkungen unterworfen und konnten nicht unabhängig vom Herrscher agieren. Die von den Šafaviden für sich in Anspruch genommene Abstammung vom siebten Imam implizierte zugleich ihre Forderung nach einem Status als Bewahrer des religiösen Gesetzes. Dies kollidierte mit dem Anspruch der schiitischen Gelehrten, die oberste Instanz religiöser Autorität zu sein, und schuf eine andauernde politische Konkurrenzsituation zwischen *‘ulamā’* und šafavidischem Herrscher. Institutionalisierung und Vereinheitlichung der Ausbildung religiöser Gelehrter, die nun auch in Iran stattfand, führte zur regelrechten Herausbildung eines Klerus, allerdings ohne dessen Einfluss und Macht, wie dies in Europa der Fall war.<sup>173</sup> Die

---

muntert worden, sondern auch schiitische Notablen und Angehörige von *sayyid*-Familien aus ‘alidischen Zentren wie Qom, Mašhad und Astarābād. Der Gegenpart von al-Karakī sei Qāzī Ġahān Qazvinī (gest. 960/1553) gewesen, einer der erfolgreichsten Wesire und *wakīl*. Cf. Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 70.

**171** Mit welcher Selbstverständlichkeit *‘ulamā’* in Aktionen des Herrschers eingebunden wurden, zeigt etwa das Verhältnis Šafis I. zu Mir Dāmād: Dieser begleitete den Herrscher auf mehrere Feldzüge und als er bei einer dieser Reisen verstarb, ordnete Šafi I. große Trauer an. Cf. Iṣfahānī: *Ḥulāṣat as-siyar*, 82, 111 f. Die Nähe von *‘ulamā’* zum Herrscher trieb jedoch auch seltsame Blüten, so etwa im Fall Mullā Muḥammad Amin Astarābādīs, der eine Abhandlung über die Reinheit von Wein (*Fī ṭahārat al-ḥamr*) verfasste. Von anderen Gelehrten kritisiert, erwiderte Astarābādī, er habe dies getan, um Šafi I. dazu zu bringen, seine rituellen Gebete nicht auszulassen mit der Begründung, er sei wegen des Genusses von Wein verunreinigt. Zur Episode mit Quellenangaben cf. Āqāğari: *Muqaddima-ī bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ‘aṣr-i šafavī*, 241.

**172** Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 69.

**173** Zum Stand des Klerus – mangels Alternativen wird hier diese Bezeichnung verwendet – sind neben den *‘ulamā’* auch die *sādāt* als Empfänger von Privilegien zu zählen. Die *sādāt* wurden bereits unter Timur und den türkménischen Nachfolgedynastien der Āq und Qara Qoyunlū bei der Postenvergabe bevorzugt, so waren sie oftmals als Richter und Lehrer oder in religiösen Stiftungen tätig. Sie waren, ebenso wie einflussreiche Angehörige des Militärs und Notable Empfänger von Lehen, *soyūrğāl*. Cf. Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 335 f., 608, 611; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsi*, I, 43 f.; Šūštari: *Mağālis al-mu‘minin*, I, 144 ff. Zur Darstellung von Kontinuitäten bis zu den Šafaviden cf. Āqāğari: *Muqaddima-ī bar*

Entwicklung unter den Šafaviden bildet den Beginn des Aufstiegs religiöser Gelehrter, die den Niedergang der Šafaviden dann relativ unbeschadet überstanden und später unter den Qāğären zu größerer Macht gelangten.<sup>174</sup> Auch wurde unter den Šafaviden der Grundstein gelegt zur Abtrennung religiöser Angelegenheiten von anderen Bereichen der Politik: Die *‘ulamā’* und deren Ernennung für öffentliche Ämter unterstanden zwar dem Herrscher, gleichzeitig lagerte dieser jedoch die Entscheidungen und religiöse Angelegenheiten aus seinem eigenen unmittelbaren Handlungsfeld aus. Der Herrscher zeigte seine Präsenz und letztlich gültige Autorität über die *‘ulamā’* über seine Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten und Sitzungen.

### 4.3 Religiöse Verschiebungen

Der religiöse Wandel unter den Šafaviden, der von den soeben beschriebenen Akteuren getragen wurde, hatte Verschiebungen im religiösen Feld zur Folge. Dabei ging es um die Vormachtstellung religiöser Ausrichtungen, die Wahrnehmung von Autorität und nicht zuletzt auch um die Zulässigkeit religiöser Strömungen. Bestimmend für religiöse Verschiebungen unter den Šafaviden war das Verhältnis der Religionsgelehrten, insbesondere der *fuqahā’*, zu populären reli-

---

*munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ‘ašr-i šafavī*, 51f. Die *sādāt* waren bei den Šafaviden beliebte Partner, allerdings nur, solange sie keine politischen Ambitionen zeigten. Ansonsten wurden sie, wie beispielsweise die Muša‘ša‘iyan, beseitigt: Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 135; Šūštari: *Mağālis al-mu‘minīn*, I, 358.

**174** Cf. Muḥammad Amīr Šaiḫ Nūrī und Muḥammad ‘Alī Parğū: „Čigūnağī-yi rasmiyatyaftan-i tašayyu‘ tavassuṭ-i šafaviyān va payāmadhā-yi ān.“ *Šī‘a šināsī* 30 (1389 h. š. = 2010): 7–36. Die *fuqahā’* wurden unter den Qāğären zur Überwachungsinstanz des Herrschers und dessen Politik. Die Trennung der religiösen und politischen Sphäre wurde dann durch Khomeini wieder zusammengefasst und auf die Person des Rechtsgelehrten übertragen, der sowohl als religiöse Autorität als auch als weltlicher Herrscher agiert. Er griff dabei auf die unter den Šafaviden etablierte Position des *muğtahid* und die Theorie des *vilāyat-i faqīh* (Herrschaft des Rechtsgelehrten) zurück, die er dann zu einer absoluten Herrschaft des Rechtsgelehrten (*vilāyat-i muṭlaq-i faqīh*) umformulierte. Den Fragen der Verschiebung von Macht und Deutungshoheit widmet sich auch Semiramis Akbari: *Religiöse Wissensgenerierung und Modernisierung. Wandel religiös-politischer Deutungsmuster im politischen Diskurs der Schia und Verschiebungen der inneren Machtbalance im postrevolutionären Iran*. Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung 8 (Baden-Baden: Nomos, 2010). Dem Einfluss, den die Entwicklungen unter den Šafaviden auf die schiitisch-politische Rechtslehre hatten, wird hier nachgegangen: Muḥsin Ṭabāṭabā‘īfar: „Payāmāthā-yi daulat-i šafavī barāyi fiqh-i siyāsī-yi šī‘a.“ *‘Ulūm-i siyāsī* 50 (1389 h. š. = 2010): 81–106.

giösen Praktiken und im Speziellen zum Sufismus. Abisaab dokumentiert ihren Einfluss und ihr Programm folgendermaßen:

By the end of Safavid rule, much of the archetypal austerity, miraculous (*karamat*) powers and spiritual excellence known to the Sufis became claimed grace of the guardians of the *shari'a* and its officially uncontested interpreters. [...] influential religious leaders had wrested new sources of power through the Shahs' patronage, the consolidation of religious endowments (*waqf*), and the acquisition of economic grants and immunities from taxation. They never, however, acted independently or determined the Safavids' policies as such. Rather, they accommodated the sovereigns' agendas while simultaneously manipulating the judicial domain and reworking vital social alliances to achieve some autonomy and political power.<sup>175</sup>

Der religiöse Wandel unter den Šafaviden war kein linearer Prozess. Je nach Agenda des Herrschers, Zielen der führenden '*ulamā*' und sonstigen innen- und außenpolitischen Gegebenheiten stagnierte die Schiitisierung oder wurde vorangetrieben. Ein Interregnum auf dem Weg zur Schiitisierung stellt die Herrschaft Ismā'īls II. dar, dessen Verhältnis zu den schiitischen '*ulamā*', will man den Quellen Glauben schenken, bereits bei der Thronbesteigung getrübt war.<sup>176</sup> Ihm wird vorgeworfen, er habe zur Sunna, genauer zur šāfi'itischen Rechtsschule zurückkehren wollen und sei überhaupt selbst Sunnit gewesen.<sup>177</sup> Dies änderte sich jedoch, so die Quellen, sofort nach seinem Tod wieder.<sup>178</sup>

---

**175** Abisaab: *Converting Persia*, 5.

**176** Maḥmūd b. Hidāyat Allāh Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zīkr al-aḥyār*, hrsg. von Iḥsān Iṣrāqī. Maḡmū'a-yi mutūn-i fārsī 22 (Teheran: Bungāh-i tarǧuma va našr-i kitāb, 1350 h. Š. = 1971), 41.

**177** Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zīkr al-aḥyār*, 41; Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 213ff; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 632. Zur Suspendierung schiitischer Gelehrter unter der Herrschaft Ismā'īls II. cf. Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zīkr al-aḥyār*, 41; Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 647; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 652. Die Münzen, die Ismā'īl II. prägen ließ, waren aber durchaus im schiitischen Stil und erwähnten 'Alī und die *ahl al-bait*. Cf. Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 217. Zur kritischen Bewertung der Münzprägungen cf. Ḥamid Riżā Šafākīš: *Šafaviyān dar guzargāh-i tārīḥ* (Teheran: Intišārāt-i suḥān, 1390 h. Š. = 2011), 398.

**178** Zur guten Beziehung des folgenden Herrschers Muḥammad Ḥudābanda zu den '*ulamā*' und *sādāt* cf. Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 369; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, II, 671, 867.

#### 4.3.1 Alternative Religiosität: die Qizilbāš

Abseits der Fremdzuschreibungen von Beobachtern, die meist den religiösen Eifer der Qizilbāš zur Zeit des Aufstiegs der Šafaviden hervorheben, und der Verban-  
nung ihrer Religiosität in die Bereiche türkmenerischer Stammestradi-  
tionen und *guluww* ist nur wenig über die Religiosität der Qizilbāš bekannt.<sup>179</sup> Neben der  
Bezeichnung als *qizilbāš* werden sie in den Quellen auch als *šūfī*, *gāzī* (Krieger)  
und *turkamān* (Türkmene) aufgeführt.<sup>180</sup> Dies lässt vermuten, dass es sich bei den  
Qizilbāš durchaus nicht um eine homogene Gruppe handelte: weder was ihre  
Zugehörigkeit zu bestimmten Stämmen angeht, noch was ihre religiöse Ausrich-  
tung betrifft.<sup>181</sup>

Die Schiitisierung auf juristischer Ebene hatte einerseits, wie sich im fol-  
genden Unterkapitel zeigen wird, Auswirkungen auf die Konstruktion von Herr-  
schaft, andererseits wurde im Zuge dessen auch die Mahdi-Erwartung in weite  
Ferne verschoben. Die Verdrängung dieses für die Qizilbāš zentrale und konsti-  
tuierende Element bedeutete gleichzeitig auch eine Marginalisierung der Qizilbāš,  
zusätzlich zu den Bestrebungen, die militärische und politische Elite umzu-  
strukturieren.

Eine von den Juristen scharf kritisierte Praxis war die in Qizilbāš-Kreisen  
verbreitete Rezitation des sog. *Abū Muslim-nāma*.<sup>182</sup> In dieser Erzählung wurde  
Abū Muslim, ein zentraler Protagonist der ‘abbāsiden Revolution, zu einer  
messianischen Figur stilisiert; daneben finden sich Züge der ‘Alī-Verehrung und

---

**179** Shahzad Bashir: „The World as a Hat: Symbolism and Materiality in Safavid Iran.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 343–365, Islamic History and Civilization 105 (Leiden, Boston: Brill, 2013), 352. Zur Religiosität der Qizilbāš cf. Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 108, 145 ff; Bashir, „Shah Isma‘il and the Qizilbash“. Die Qizilbāš waren in einen Zusammenschluss von Stammes-  
einheiten, *uymāq*, aufgeteilt, die Konzepte von Autorität aus dem Sufismus und ihrer tribalen  
Herkunft vereinen. Cf. Martin Bernard Dickson: „Shāh Tahmāsb and the Ūzbeks: The Duel for  
Khurāsān with ‘Ubayd Khān: 930–946/1524–1540.“ (Dissertation, University of Princeton, 1958),  
8. Mélikoff geht für die Qizilbāš von einem türkmenerischen „Heidentum“ aus, das lediglich mit  
einem dünnen islamischen Firnis versehen gewesen sei: Irène Mélikoff: „Le problème kızılbaş.“  
*Turcica* 6 (1975): 49–67, 51. Damit greift sie ältere türkischsprachige Forschung auf, die ebenfalls  
Elemente türkmenerischer Stammeskultur in den Vordergrund stellen, so etwa Köprülü.

**180** Bashir, „The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbāsh in Persianate Literature“, 368.

**181** Bashir stellt in seinem Aufsatz die berechnete Frage, ob die Bezeichnung Qizilbāš über-  
haupt eine einheitliche Gruppe meine: ebd.

**182** Andrew J. Newman: „Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the Ḥadiqat  
al-Šī‘a Revisited.“ *Iran* 37 (1999): 95–108, 96. Zum Abū Muslim-nāma cf. Babayan: *Mystics,  
Monarchs and Messiahs*, 121–160.

die Glorifizierung des Märtyrertodes Ḥusains. Die Anhänger Abū Muslims glaubten, ganz nach *ḡulāt*-Prinzipien, Abū Muslim sei nicht gestorben, sondern werde zurückkehren, um Gerechtigkeit auf Erden zu verbreiten. Parallelen zur Beurteilung Ismāʿils bei den Qizilbāš sind offensichtlich und die *ḡuluww*-Tendenzen genügten, dass al-Karakī eine *fatwā* gegen die Rezitation erließ.<sup>183</sup> Neben religiösen Differenzen war das Verhältnis der *ʿulamāʾ* zu den Qizilbāš jedoch auch von Konkurrenz um die Herrschergunst geprägt, was sicherlich mindestens so wichtig einzustufen ist wie religiöse Differenzen.

#### 4.3.2 Aufstieg und Fall des Sufismus

Die Beziehung der Šafaviden zu Sufi-Orden war ebenso arbiträr wie diejenige zu den *sādāt*: Sie wurden mit Ämtern betraut und waren gern gesehene Heiratspartner für Söhne und Töchter der herrschenden Elite, jedoch nur solange sie dem Herrscher gegenüber loyal waren.<sup>184</sup> Die Unterdrückung oder Auslöschung eines Ordens ging meist einher mit der Zerstörung des Ordenszentrums oder Schreins, um den der Orden organisiert war, oder aber dessen Übernahme in die šafavidi-sche Ordnung. Dies resultierte in einer Zunahme heiliger Stätten für die Šafaviden und zwang die betreffenden Orden, sofern sie nicht völlig zerschlagen waren, zur Relozierung und Neuorganisation.<sup>185</sup> Der Chronist Iskandar Beg Munšī verknüpft die Bekämpfung der Sufis mit der Ablösung der Meister-Schüler-Beziehung durch diejenige zum *šāh*.<sup>186</sup> Verbleibende mystische Orden wurden u. A. über das Amt des *ḫalīfa* kontrolliert.<sup>187</sup>

**183** ʿAlī al-Karakī verfasste die Schrift unter dem Titel „Matāʾ in al-muḡrimiyya fī radd aš-šūfiyya“ um 1526. Erhalten ist die *fatwā* im Werk seines Studenten: Hamavī, Muḥammad b. Iṣḥāq b. Muḥammad: *Anīs al-muʿminīn*, hrsg. von Mīr Hāšim Muḥaddiṣ (Teheran: Bunyād-i baʿsat, 1363 h. š. = 1984).

**184** Dies zeigt beispielsweise die Beseitigung der Nīʾmatullāhiyya in Yazd, die zu Beginn noch den Führungsanspruch der Šafaviden akzeptiert hatte: Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, II, 424f. Ähnlich auch bei Browne: *A Literary History of Persia*, III, 468. Zum Umgang mit *sādāt* allgemein cf. Āqāḡarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 239–243. Zur Unterdrückung von mystischen Orden und mystischen Strömungen cf. Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 112–121.

**185** Terry Graham: „The Nīʾmatuʾllāhī Order under Safavid Suppression and in Indian Exile.“ in *The Heritage of Sufism*, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 165–200 (Oxford: Oneworld, 1999), 3:165. Zu Massakern an Sufis cf. Savory: *Iran under the Safavids*, 236.

**186** In diese Richtung geht die Argumentation bei Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, II, 882. Genauer dargestellt auch bei Babayan, „The Safavid Synthesis“, 157.

**187** N. N.: *Tadhkirat al-mulūk*, 55.

Für die Dynastie der Šafaviden stellten die Sufi-Orden und die verbleibenden religiösen Bewegungen, wie sie selbst es vor ihrer Machtergreifung gewesen waren, eine Konkurrenz, ja potentielle Bedrohung dar. Dies lag in der Loyalitätsbeziehung von Ordensoberhaupt und Anhänger des Ordens begründet, aber auch in der Konzentration der Orden jeweils an einem Ort. Bis ‘Abbās I. wurden daher die meisten der in Iran existierenden *ḥānaqāhs* geschlossen.<sup>188</sup> Selbstverständlich gab es einflussreiche Sufi-Familien, etwa die Zāhidīs in Ardabil, die in ihrer Beständigkeit ein regelrechtes Netzwerk bildeten. Aus ihren Reihen stammt der Verfasser des zum Leben Šafī ad-Dīns konsultierten genealogischen Werkes *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*.<sup>189</sup>

Mit ein Auslöser für das Vorgehen der Šafaviden gegen die Sufis waren die schiitischen Gelehrten.<sup>190</sup> Neben juristischen Traktaten war die Abfassung von Widerlegungsschriften (*radd*) gegen die Sufis allgemein oder religiöse Praktiken der Sufis bei den ‘ulamā’ weit verbreitet.<sup>191</sup> Ġa‘fariyān wertet diese polemischen Traktate als lediglich gegen eine Form des populären Sufismus („*šūfiyān-i bāzār*“,

**188** Saïd Amir Arjomand: „Religious Extremism (*Ghuluww*), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501–1722.“ *Journal of Asian History* 15, 1 (1981): 1–35, 34; Terry Graham: „The Ni‘matu’llāhī Order under Safavid Suppression and in Indian Exile.“ in *The Heritage of Sufism*, 3:176. Ähnlich auch bei Biancamaria Scarcia Amoretti: „Religion in the Timurid and Safavid Periods.“ in *The Timurid and Safavid Periods*, 646.

**189** A. H. Morton: „The Ardabil Shrine in the Reign of Shah Tahmasp I.“ *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 12, 13 (1974, 1975), 36; A. H. Morton: „The Early Years of Shah Isma‘il in the *Afzal al-tavārikh* and Elsewhere.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 27–51, Pembroke Persian Papers 4 (London: I. B. Tauris, 1996), 30f.

**190** Lewisohn bezeichnet die Gegner des Sufismus mit Missfallen als „pseudoorthodox Shi‘ite clerics who viewed Sufism itself as a type of *ghuluww*, and whose bitter prejudice was thus largely responsible for its eradication.“ Cf. Leonard Lewisohn: „Sufism and the School of Isfahan: *Tašawwuf* and ‘*Irfān* in Late Safavid Iran (‘Abd al-Razzāq Lāhijī and Fayḍ-i Kāshānī on the Relation of *Tašawwuf*, *Ḥikmat* and ‘*Irfān*.“ in *The Heritage of Sufism*, III, 77. Amanat spricht von einer „suffocating conformity in Safavid Iran“: Abbas Amanat: „Persian Nuqṭawīs and the Shaping of the Doctrine of ‘Universal Conciliation’ (Šulḥ-i Kull) in Mughal India.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 367–391, Islamic History and Civilization 105 (Leiden, Boston: Brill, 2013), 369. Zur Opposition gegen den Sufismus zusammenfassend cf. Nasrollah Pourjavady: „Opposition to Sufism in Twelver Shiism.“ in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, hrsg. von Frederick de Jong und Bernd Radtke, 614–623, Islamic History and Civilization 29 (Leiden: Brill, 1999). Selbstverständlich gab es auch Fälle von schiitischer Apologetik in Bezug auf den Sufismus, z. Bsp. Mathieu Terrier: „Apologie du soufisme par un philosophe shi‘ite de l’Iran safavide: Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d’Ashkevarī.“ *Studia Islamica* 109, 2 (2014): 240–273.

**191** Raġabī, „Ārā’-i faqihān-i ‘ašr-i šafavī dar bāra-yi ta‘āmūl bā ḥukūmathā“, 55.

die Sufis von den Märkten) gerichtet.<sup>192</sup> Ġāvidān schlägt eine Aufteilung der Gelehrten bezüglich ihrer Position zum Sufismus in vier Gruppen vor: (a) weitgehende Ignorierung des Sufismus, wie es bis zum 6./12. Jhdt. verbreitet gewesen sei; (b) Versuche, die Schia mit dem Sufismus zu versöhnen bzw. den Sufismus in die Schia einzugliedern. Als Beispiel wird Ḥaidar Āmulī (gest. nach 787/1385) und sein Werk *Ġāmiʿ al-asrār wa-manbaʿ al-anwār* angeführt; (c) eine Kritik an Formen des „populären“ Sufismus, der von einem „wahren“ Sufismus zu unterscheiden sei, wie etwa die Auffassung Mullā Ṣadrās (gest. 1059/1635–36) in seinem Werk *Kaṣr al-aṣnām al-ġāhiliyya fī ḍamm al-mutaṣawwifīn* zeige und schließlich (d) strenge Gegner des Sufismus, bspw. al-Ḥurr al-ʿĀmilī (gest. 1104/1693) in seiner *Risāla itnā ʿaṣariyya fī r-radd ʿalā ṣ-ṣūfiyya*, wo der Sufismus auf Grundlage von Koran und Überlieferungen als Apostasie und Häresie gebrandmarkt wird. Ähnliche Positionen vertritt auch al-Muḥaqqiq al-Karākī.<sup>193</sup>

#### 4.3.3 Zwölferschia oder ṣafavidische Schia? Neuorganisation des religiösen Feldes

Die Abkehr der Ṣafaviden von mystischen Glaubensinhalten sowie solchen, die mit den *ġulāt* assoziiert werden können, geht einher mit dem wachsenden Einfluss der *ʿulamāʾ*.<sup>194</sup> Als Höhepunkt dieser Entwicklung kann die Stellung des Muḥammad Bāqir Maġlisī (gest. 1111/1699) genannt werden, der politische, soziale und religiöse Macht in seiner Position als *saiḥ al-islām* vereinte.<sup>195</sup>

**192** Ġāʿfariyān: *Siyāsāt va farhang-i rūzgār-i ṣafavī*, I, 750. Zu Diskussionen zwischen Rechtsgelehrten und Sufis cf. ebd., I, 747–882. Wie sich die Polemik gegen den Sufismus in Witzen niederschlägt, wird dargestellt bei Sajjad H. Rizvi: „Sayyid Niʿmat Allāh al-Jazāʾiri and His Anthologies: Anti-Sufism, Shiʿism and Jokes in the Safavid World.“ *Die Welt des Islams* 50, 2 (2010): 224–242.

**193** Muḥammad Ġāvidān: „ʿĀlimān-i šīʿa va taṣavvuf.“ *Haft āsmān* 22 (1383 h. š. = 2004): 207–228, 217 ff.

**194** Abgrenzungs- und Aushandlungsprozesse mit weiterhin existierenden Sufi-Orden werden deutlich beim Verhältnis mit der Naqšbandiyya: Cf. Hamid Algar: „Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 7–48 (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003).

**195** So die Argumentation von Shiren Mahdavi: „Muhammad Baqir Majlisi: Family Values and the Safavids.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui (Salt Lake City: University of Utah Press, 2003), 88. Zur Karriere Muḥammad Bāqir Maġlisī cf. Colin Turner: *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran* (Richmond: Curzon, 2000), 148–165.



Ab der Herrschaftszeit von ‘Abbās I. war die mystische Vergangenheit der Šafaviden nur noch eine Reminiszenz: Der Titel des *muršid-i kāmīl* wurde zum Zeremonientitel und der rote *tāğ-i ḥaidarī* nur noch zu bestimmten Gelegenheiten öffentlich vorgeführt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Umbenennung und damit einhergehend eine Umdeutung der Kopfbedeckung. Nicht mehr Ḥaidar wird als Namensgeber genannt, sondern der Hut neu als „zwölfer-schiitischer *tāğ*“ bezeichnet – ein Vorgang, der symptomatisch ist für die Verdrängung von mystischen und Qizilbāš-Elementen.<sup>196</sup>

Die Auswirkungen der Verdrängung der Sufis und der Qizilbāš-Religiosität wird bei Babayan in Bezug auf Herrschaftsvorstellungen so zusammengefasst:

In the Isfahan phase Turco-Mongol notions of an eponymous dynastic clan and Indo-Iranian notions of a sacrosanct family (*dūd mān*) were being replaced by the concept of a fixed patrilineal line in which succession passed to the next generation through primogeniture. Since the Safavid goal of centralization could not be achieved within the framework of classical Safavid political culture, the particular blend of Turco-Mongol and Sufi paradigms of authority was being overshadowed by a new synthesis of Iranian kingship and Imamite temporal legitimacy. This gradual shift to a self-consciously logical conception of political rule parallels the Safavid public rejection of Sufism and of other syncretic forms of cultural practice that had moved beyond the pale of texture and normative Islam in the post-Mongol era.<sup>197</sup>

Die offizielle Propaganda der Šafaviden zielte auf Homogenisierung der Gesellschaft in religiöser Hinsicht. Zu diesem Zweck mussten religiöse Überzeugungen in Formen synthetisiert werden, die die Werte der Zwölferschia reflektieren und bestärkten oder diese – und damit implizit die šafavidische Herrschaft – zumindest nicht bedrohten. Dies bedeutete eine abnehmende Toleranz gegenüber mystischen Ausrichtungen, womit auch ein Bedeutungsverlust der Qizilbāš einherging.<sup>198</sup>

## 4.4 Königtum, Herrschaft, Legitimation

Vorstellungen und Repräsentationen von Herrschaft bieten für die Untersuchung eine Vielzahl von möglichen Untersuchungsgegenständen. Diese gründen auf der Annahme, dass Königtum als Nexus von Ideen und Repräsentationen zu verste-

<sup>196</sup> Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, II, 882.

<sup>197</sup> Babayan, „The Safavid Synthesis“, 158.

<sup>198</sup> Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, Ch. V und VI, 147–150; Babayan, „The Safavid Synthesis“.



hen ist, in welchem weltliche Anliegen von Legitimierung und Macht mit transzendenten Anliegen wie dem Platz des Menschen im Kosmos verbunden. Daraus ergeben sich Fragen nach dem Verhältnis von

- (a) Königtum, Göttlichkeit und dem Kosmos,
- (b) Königtum und Gesetzen,
- (c) der Beziehung zwischen König, Untertanen und *power-groups*,
- (d) Königtum und Legitimation,
- (e) Königtum und der Symbolik von Macht und
- (f) dem König als moralischer Instanz.

Weitere Untersuchungsbereiche betreffen den Hof als Ort von Königtum in Bezug auf Beziehungen politischer, ökonomischer, religiöser und künstlerischer Art und Aushandlungen zwischen königlicher Macht und politischen Eliten.<sup>199</sup>

Hier wird ausdrücklich ein Zugang gewählt, der Königtum nicht nur bezüglich textueller Artikulationen der Elite,<sup>200</sup> sondern auch auf Grundlage von sozialen Institutionen und Praktiken betrachtet.<sup>201</sup> Die soziale Persönlichkeit der Könige war in einem ständigen Wandel begriffen, da sie fortwährend den in der Bevölkerung zirkulierenden sozialen Ideen und populären Mythen ausgesetzt war. Königtum hat nach diesem Verständnis eine starke performative Seite, die den eher starren Gesetzestexten gegenüber steht. Quellen stellen meist Texte der Elite dar, die nur bedingt eine Rekonstruktion der Symbole und Praktiken der Herrschenden zulassen, die Auskunft über Königtum und Souveränität geben können. Die kulturelle Praxis lässt sich allenfalls durch *close reading* erahnen, das hinter die Konventionen von Genre und Rhetorik blickt.<sup>202</sup> Im Mittelpunkt des hier verfolgten Forschungsinteresses steht ein komplexer sozialer Prozess, der Weltan-

**199** Ähnliche Überlegungen liegen dieser Studie zugrunde: *Babaie: Isfahan and Its Palaces*.

**200** Der Untersuchungsbereich wäre in dem Fall die Rhetorik šafavidischen Königtums. Dazu hat umfassend Mitchell gearbeitet und eine große Menge an Kanzleidokumenten ausgewertet, weshalb dieser Aspekt hier ausgespart wird. Colin Paul Mitchell: „Out of sight, out of mind: Shah Mohammad Khodābanda and the Safavid Dār al-enshā.“ *Studies on Persianate Societies* 3, 2005 (2008): 66–98; Colin Paul Mitchell: „Safavid Imperial *tarassul* and the Persian *inshā*’ Tradition.“ *Studia Iranica* 26, 2 (1997): 173–209; Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*; Colin Paul Mitchell: „To Preserve and Protect: Husayn Va’iz-i Kashifi and Perso-Islamic Chancellery Culture.“ *Iranian Studies* 36, 4 (2003): 485–507.

**201** So auch bei ‘Azīz al-‘Azma: *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim Christian and Pagan Politics* (London: I. B. Tauris, 1997).

**202** Hilfreich in diesem Zusammenhang sind die Auffassungen von Durkheimer, der die Gesamtheit sozialer Praktiken zur Formung kollektiver Vorstellungen annimmt, etwa über das Heilige/Profane in der Gesellschaft. Ähnlich formuliert wird dies auch bei Weber und seiner Vorstellung des Charismas.

schauungen, Vorstellungen von Raum und Zeit, Festlegungen von Tabus sowie soziale und ökonomische Strukturen aushandelt und bestimmt. Diese Aushandlungsprozesse beziehen formale religiöse Institutionen ebenso mit ein wie beispielsweise Auslegungen kanonischer Texte. Der Blick auf kulturelle Praktiken und die Frage nach Kontinuitäten erlaubt es, das Verhalten von Herrschern in seinem Kontext einzuordnen: Die Konsultation von Astrologen ist beispielsweise kein deviantes Verhalten, sondern ein anerkanntes, etabliertes Vorgehen. Devianz von einem antizipierten (normativen) Verhalten oder einer (normativen) Praktik kann manchmal zu einem dominanten Merkmal eines bestimmten Verhaltens oder einer bestimmten Praktik werden und muss nicht immer nur ein marginalisiertes Phänomen darstellen.<sup>203</sup>

Die Auffassung von Herrschaft beruht bei den Šafaviden auf einem positiven Rückbezug auf Timur als mythischer Herrscherfigur.<sup>204</sup> Das Konzept des *šāhib-i qirān* wird dem Modell sakraler Herrschaft zugrunde gelegt. Der Aufstieg Timurs hatte in einem Milieu stattgefunden, in dem islamische Traditionen patronisiert wurden, aber auch andere sinnstiftende Systeme und Bezüge wie der vorislamische Iran und Normen Dschingis Khans (*tuzuk*) valide waren. Die Herausbildung eines „sakralen“ Herrschers in der Gestalt von Timur beruhte also nicht auf schriftlichen Quellen des Islams, sondern auf kollektiven Prozessen von Erinnerung und Sinnstiftung. Der Sufismus bzw. dessen Institutionen stellten dabei eine Form der kulturellen Artikulation von Timurs Sakralität dar. Die Entstehung einer erblichen Struktur bei den Sufi-Orden und lokalen Kulte von Wallfahrt bei den Schreinen resultierte in der Zunahme materieller und kultureller Ressourcen, die von den Ordensoberhäuptern und ihren Anhängern kontrolliert wurden. Dies implizierte gleichzeitig einen Wettbewerb und gegenseitige Abhängigkeit zwischen Mystikern und Herrschern.<sup>205</sup>

Timur und seine Nachfolger hatten jedoch auch Bezüge zur verbreiteten ‘Ali-Verehrung geschaffen.<sup>206</sup> Der Bau eines Schreins für ‘Ali in Mazār-i Šarīf und dessen großzügige Förderung, sodass sich der Ort zu einem Ziel für Pilgerfahrten

---

**203** Berkey: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, 10.

**204** Dies lässt sich auch bei den Mogulen und Osmanen beobachten. Cf. Beatrice Forbes Manz: „Tamerlane’s Career and Its Uses.“ *Journal of World History* 13, 1 (2002): 1–25; Sholeh Alysia Quinn: „Notes on Timurid Legitimacy in Three Safavid Chronicles.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 149–158.

**205** Simon Digby: „The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India.“ *Iran* 28 (1990): 71–81.

**206** Laut Moin ersetzt der Rückbezug auf ‘Ali die Legitimation über Dschingis Khan (Moin: *The Millennial Sovereign*, 37). Zumindest für Timur selbst, aber auch für seinen Sohn Šāhruḥ darf dies jedoch bezweifelt werden.

entwickelte, geht auf die timuridische Zeit zurück; ebenso förderten die Herrscher die *sādāt* und vergaben gezielt hohe Posten an sie.<sup>207</sup> Dies spiegelt sich prominent an einer Inschrift auf Timurs Grab *Gür-i Amīr* in Samarkand wider, die auf 1425 datiert werden kann.<sup>208</sup> Die Šafaviden schlossen an diese Mechanismen von Legitimierung an, doch lassen sich auch einige Abweichungen beobachten.

#### 4.4.1 Vom gottgleichen Herrscher zum Stellvertreter Gottes auf Erden

Die Herrschaftslegitimation der Šafaviden entwickelte sich von einer charismatischen Argumentation hin zu einer formalisierten, juristischen Auffassung von Herrschaft. Stützen der šafavidischen Herrschaft waren vier Bereiche, innerhalb derer es immer wieder zu Verschiebungen und schließlich auch Auslöschung einzelner Elemente kam<sup>209</sup>:

- (a) *tašawwuf*: damit ist insbesondere die charismatische Figur des Ordensführers und das daraus resultierende Loyalitätsgeflecht gemeint;
- (b) *Qizilbāš*: einerseits als militärischer Arm und staatstragende Elite, andererseits jedoch auch über religiöse Rhetorik, die insbesondere auf *ġālī*-Ideen beruhte; die militärische Schlagkraft des straff organisierten Verbundes der *Qizilbāš* trug maßgeblich zur Machtergreifung der Šafaviden bei.
- (c) *siyāda*: Generierung von Autorität über Abstammung;
- (d) *tašayyu'*: Die nach und nach juristisch kodifizierte Zwölferschia mit ihrem Diskurs zum Herrscher als Stellvertreter des Imams bzw. Bewahrer des Glaubens.

Die ersten beiden Pfeiler wurden zugunsten der letzten nach und nach schwächer, bis sie schließlich ganz verschwanden. Als charismatisch kann insbesondere die

<sup>207</sup> Maria Eva Subtelny: *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*. Brill's Inner Asian Library 19 (Leiden: Brill, 2007), 208–214.

<sup>208</sup> Darin wird nicht nur eine Abstammung von Dschingis Khan erwähnt, sondern auch eine Gleichsetzung eines gemeinsamen Urahns bzw. dessen Mutter mit Maria vorgenommen; ein Vater wird nicht erwähnt. Cf. Denise Aigle: „Les transformations d'un mythe d'origine: L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan.“ *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89/90 (2000): 151–168, 153. Genauer diskutiert auch bei John E. Woods: „Timur's Genealogy.“ in *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui und Vera Basch Moreen, 85–125 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990).

<sup>209</sup> Dies in Abweichung zu den Faktoren zur Stabilisierung der Herrschaft der Šafaviden, die Qannādi annimmt: *ṭariqa*, *šarī'a* und *salṭana*. Qannādi, „Mabāni-yi mašrū'iyat-i daulat-i šafavi“, 130.

Auffassung von Herrschaft des Begründers der Dynastie, Ismā‘īl, aufgefasst werden, was sich in vielfältiger Form in seiner Dichtung niederschlägt. Unter ihm kulminieren Vorstellungen von der Göttlichkeit des Ordensführers/Herrschers, was sich in einer Vielzahl von Bezeichnungen niederschlägt, die er sich selbst in seiner Dichtung gibt: ‘*ain Allāh* (das Auge Gottes), *fā‘il-i muṭlaq* (absoluter Schöpfer), *šāyista-yi suḡūd* (anbetungswürdig) u. a.<sup>210</sup>

Die Selbstsicht Ismā‘īls scheint über eine Verkörperung ‘Alis und des *mahdī* hinausgegangen zu sein, nimmt man die Benennung seiner Söhne nach Heroen des *Šāhnāma* und *Ḥāvarnāma* als Indiz: Sām, Bahrām, Ṭahmāsb, Alqāsb, Rustam. Im Gegensatz dazu wählte Ṭahmāsb ‘alidische Namen für seine Kinder. Die Namensgebung sollte nicht nur als bloß rhetorische Praxis missverstanden werden, sondern stellt eine kosmologisch begründete Handlung dar. Auch für sich selbst zieht Ismā‘īl Vergleiche mit der iranischen Mythologie heran, setzt sich gleich mit Faridūn, Ḥusrau, Ğamšīd oder Žaḥḥāk.<sup>211</sup> Überhaupt verbindet die kulturelle Produktion unter Ismā‘īls Herrschaft iranische und islamische Vorstellungen über die Vergangenheit, basierend auf timuridischen Praktiken von Königtum. Bei der Beschreibung der Schlacht von Čaldirān werden Bezüge zu vorislamischen Helden und Mythen hergestellt,<sup>212</sup> Ismā‘īl als Ḥusrau und Kai Qubād seiner Zeit bezeichnet.<sup>213</sup> Die Eroberung des timuridisch beherrschten Herat im Jahre 916/1510 bedeutete nicht nur eine Vereinigung des bis dahin geteilten Irans, sondern es kamen auch Künstler, Dichter und Literaten unter Ismā‘īls Herrschaftsbereich, bei denen er die Herstellung von Malereien und auch das berühmte *Šāhnāma-yi Ṭahmāsbī* in Auftrag gab, Werke, bei denen der Stil von Schiraz und Tabriz mit der östlichen Kunst von Herat verbunden wurde. Bezeichnenderweise zeigt eine der Miniaturen im *Šāhnāma* den Propheten mit ‘Alī und dessen Söhnen, die alle den *tāğ-i ḥaidarī* tragen.<sup>214</sup> Das illustriert deutlich, wie die Šafaviden die Verbindung von Iran und Islam, aber auch ihre eigene Rolle, wahrnahmen. In einem anderen Epos, den Ismā‘īl in Auftrag gab, dem *Šāhnāma-yi Ismā‘īl*,<sup>215</sup> wird er selbst in der

210 Ḥaṭā‘ī, Šāh Ismā‘īl-i Šafavī: *Ḥaṭā‘ī, Šāh Ismā‘īl Šafavī*, 291; Zarrīnkūb: *Dunbāla-yi ḡustaḡū dar tašavvuf-i Īrān*, 75.

211 Erzählungen zur Geburt Ismā‘īls ähneln auffällig der Darstellung von Sām im *Šāhnāma*.

212 Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 42.

213 Ebd., I, 44.

214 Robert Hillenbrand: „The Iconography of the *Shāh-nāma-yi Shāhī*.“ in *Safavid Persia*, 70. Ausführlicher zum šafavidischen *Šāhnāma* cf. Firdausī Ṭūsī: *The Houghton Shahnameh*.

215 Vier der fünf an der Herstellung des Epos beteiligten Dichter verstarben vor der Fertigstellung, ihre Beiträge sind heute nicht unterscheidbar erhalten. Muḥammad Qāsim Qāsimī Gunābadi stellte das Werk schließlich 1534, zehn Jahre nach Ismā‘īls Ableben fertig. Die große Zahl der erhaltenen Manuskripte zeugen von seiner Beliebtheit. Vorbild für dieses Epos war das *Timūrnāma* des Ḥātifi, wie Bernardini darlegt: Michele Bernardini: „Ḥātifi’s Timurnāme and

Rolle des epischen Helden gezeigt.<sup>216</sup> Ismāʿīls Schwert wird mit dem von ʿAlī verglichen, er wird als *yādgār*, Monument, der Prophetenfamilie bezeichnet und mit dem Mahdi gleichgesetzt; seine Anhänger seien allzeit bereit zum Kampf.<sup>217</sup> Daneben wird er auch als Stern des zwölften Hauses im Tierkreiszeichen erwähnt. Die Schmach der Schlacht von Čaldirān wird in diesem Epos, das sich durch eine Vermischung von Fakt und Fiktion auszeichnet, ausgelassen. Moin argumentiert, bei dem Epos liege ein Narrativ vor, das Ismāʿīl als *ṣāhib-i qirān* darstelle.<sup>218</sup> Dies scheint jedoch etwas zu kurz gegriffen, da neben dem unbestritten vorhandenen Bezug zu Timur auch stark ʿalidische Loyalitäten eine Rolle spielen.

Ismāʿīls Herrschaftszeit stellt eine formative Phase dar; die politische Richtung und das Konzept von Herrschaft waren noch nicht festgelegt, es fehlte an einer ausgereiften Ideologie. Vielmehr wurde nach passenden Kosmologien und Ritualen noch gesucht.<sup>219</sup> Die Machtbasis Ismāʿīls waren die Qizilbāš, für die er der *muršid-i kāmīl* und *mahdī* war; deren religiöse Tendenz eignete sich jedoch nicht dafür, administrative Strukturen und soziopolitische Arrangements aufzubauen. Gleichzeitig war es für die frühen Šafaviden unumgänglich, ein Machtgefüge zu haben, das nicht ausschließlich doktrinal und legalistisch war und ihre Basis ausgeschlossen hätte. Die etablierten Rituale des Sufi-Ordens mit seiner Praxis von Initiation, Eingliederung und Unterwerfung von Schülern mussten übersetzt werden in ein neues Hofzeremoniell. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass der *tāğ-i ḥaidarī* solch ein prominentes Symbol darstellte.<sup>220</sup> Spätere Hofmalereien zeigen insbesondere unter Ismāʿīl alle Höflinge mit einem roten *tāğ* dargestellt.<sup>221</sup> Die Annahme des neuen Outfits kann als Übernahme

---

Qāsimī's *Shāhnāme*-yi Ismāʿīl: considerations towards a double critical edition." in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 3–18, Islamic History and Civilization 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003).

**216** Gunābādī, Muḥammad Qāsim Qāsimī Ḥusainī: *Šāh Ismāʿīl-nāma*, 152.

**217** Ebd., 161.

**218** Es sei, so Moin, ein „narrative of Lord of Conjunctionship“. Cf. Moin: *The Millennial Sovereign*, 90. Deutungen historischer Ereignisse, die Kenntnisse der Astrologie einbeziehen, und so Erklärungsmuster für eine militärische Niederlage geben, sind vielfach belegt, hier zusammengefasst für die Schlacht von Čaldirān: Claudia Römer: „Die totale Sonnenfinsternis vom 20. August 1514 – dunkle Vorbedeutung für die Schlacht von Čaldiran.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 (2007): 443–452.

**219** Zum Einfluss des messianischen Anspruchs Ismāʿīls auf šafavidische Politik cf. Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 19–67.

**220** Zur Geschichte des *tāğ* und Abbildungen cf. Barbara Schmitz: „On a Special Hat Introduced during the Reign of Shāh ʿAbbās.“ *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 22 (1984): 103–112.

**221** Ebd., 104.

einer neuen Norm gesehen werden, die neue Kopfbedeckung steht dabei stellvertretend für körperliche Unterwerfung und Disziplinierung.

### Die Niederlage der Göttlichkeit und die Schlacht von Çaldırān

Nach seiner Thronbesteigung mit Hilfe von Truppen der *yeniçeri* richtete der osmanische Sultan Selīm seinen Fokus auf den Osten und nicht mehr wie sein Vorgänger auf Europa. Zur Herstellung der Ordnung ließ er in Anatolien eine Reihe von Aufständischen hinrichten, was das ohnehin gespannte Verhältnis zu den Šafaviden noch weiter belastete.<sup>222</sup> Doch schon zuvor hatte Ismāʿīl entgegen der Gepflogenheiten kein Gratulationsschreiben an den neuen osmanischen Herrscher geschickt. Gegner Selims flohen an den Hof der Šafaviden, unter ihnen auch Murād, der Sohn Aḥmads, eines Bruders von Selīm. Auch half Ismāʿīl osmanischen Untertanen bei der Auswanderung, wobei es immer wieder zu Scharmützeln auf osmanischem Boden kam.

Als Selīm zudem von der Korrespondenz zwischen Ismāʿīl und dem mamlūkischen Herrscher Ägyptens, Qānṣūh al-Ġūrī, erfuhr, sah er einen hinreichenden Grund gegeben, das Nachbarreich anzugreifen, zumal Ismāʿīl vehement die Auslieferung Murāds verweigerte.<sup>223</sup> Vorbereitend ließ Selīm sein Vorhaben theologisch absichern und schmähte die Schia einerseits als Blasphemie, ließ andererseits jedoch auch das Töten von Schiiten per *fatwā* vom *šaiḥ al-islām* in Istanbul zur verdienstvollen Tat erklären. Den Šafaviden bzw. Schiiten, die in diesem Fall gleichgesetzt wurden, wurden vorgeworfen, unislamische Praktiken zu betreiben wie etwa die Schmähung der Kalifen, außerdem würden sie Wein trinken und sunnitische Muslime töten.<sup>224</sup> Da die Schiiten zu Ungläubigen ge-

<sup>222</sup> Pārsā Dūst: *Šāh Ismāʿīl-i avval*, 389f., 398.

<sup>223</sup> Ebd., 394. Die befürchtete Allianz der Mamlūken mit Ismāʿīl war einer der Gründe für die Eroberung Ägyptens durch die Osmanen. Bedeutender war jedoch das wirtschaftliche Interesse, insbesondere der Zugang zum roten Meer als Handelsweg. Cf. ebd., 534. Auch der Kampf gegen die Mamlūken wurde theologisch gerechtfertigt – zu Häretikern konnten sie nicht erklärt werden, da sie Sunniten waren, aber ihnen wurde vorgeworfen mit Ismāʿīl einem Abtrünnigen, *mulḥid*, zu helfen, was einem Verrat an der Religion gleichkam. Cf. ebd., 539. Mit der Eroberung des mamlūkischen Ägypten und dem Tod des ʿabbāsīdischen Schattenkalifen wurde der osmanische Sultan zum Hüter der heiligen Stätten und konnte sich in der Folge als sunnitische Autorität generieren: ebd., 543.

<sup>224</sup> Zur *fatwā* cf. Mehmet Ertuğrul Düzdağ: *Şeyhülislām Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır türk hayatı*, 2. Aufl. (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 109. Allgemeiner zu theologischen Überlegungen, warum die Šafaviden Ungläubige seien, cf. Muḥammad Amin Riyāḥī: *Zabān va adab-i fārsi dar qalamrou-yi ʿuṣmānī* (Teheran: Ittīlāʾāt, 1390 h. š. = 2011), 696; Pārsā Dūst: *Šāh Ismāʿīl-i avval*, 397. Dieser Schritt war nicht zuletzt notwendig, da die *yeniçeri* davon überzeugt werden

macht wurden, war ein Krieg gegen sie religiös kein Problem mehr und sogar gerechtfertigt. Militärisch sicherte Selīm sich die Unterstützung der Usbeken zu, die gleichzeitig von Osten her angreifen sollten, um so den Šafaviden den Todesstoß zu versetzen.<sup>225</sup> Außerdem verfasste er Schreiben an Lokalherrscher in Gīlān und Māzandarān, um sich deren Unterstützung zu sichern. Bevor Selīm dann die Šafaviden angriff, gab es einen Briefwechsel zwischen ihm und Ismā‘īl: Selīm verfasste zwei persische Briefe an Ismā‘īl, in dem er aus dem *Šāhnāma* zitierte und Ismā‘īl mit dem Usurpator Dareios und dem Bösewicht Žaḥḥak verglich und außerdem die Schmähung der Kalifen und Verfolgung von Sunniten im šafavidischen Hoheitsgebiet anprangerte. Er habe daher die Grenzen der Religion verlassen und müsse bekämpft werden. Der dritte Brief Selims war schließlich auf Türkisch abgefasst, Ismā‘īl antwortete lediglich – im Übrigen überwiegend auf Türkisch –, er werde unterstützt von ‘Alī, und erinnerte an die guten Beziehungen mit Selims Vorgänger Bāyazīt II.<sup>226</sup> Der Ton Ismā‘īls war tendenziell ein versöhnlicher und er versuchte, das gemeinsame Interesse der beiden Reiche und die Zusammenarbeit zu betonen, Selīm ging darauf jedoch nicht ein.<sup>227</sup> 920/1514 be-

---

mussten, dass die Šafaviden tatsächlich Abtrünnige seien und ihre Bekämpfung eine religiöse Pflicht darstelle. Cf. Ġa‘fariyān: *Siyāsāt va farhang-i rūzgār-i šafavī*, I, 33f. Die osmanischen Beschreibungen der Schlacht von Čaldirān stellen erstmals diese Auseinandersetzung als Kampf zwischen der wahren Religion und Ungläubigen dar und markiert den Beginn der Darstellung der Šafaviden als *kuffār*. Cf. Allouche: *The Origins and Development of the Ottoman-Šafavid Conflict*, 110; John R. Walsh: „The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.“ in *Historians of the Middle East*, hrsg. von Bernard Lewis und Peter M. Holt, 197–211, *Historical Writing on the Peoples of Asia* 4 (Oxford: Oxford University Press, 1962). Zur anti-šafavidischen Rhetorik der Osmanen, nicht nur in Zusammenhang mit der Schlacht von Čaldirān cf. Elke Eberhard: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Islamkundliche Untersuchungen 3 (Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970); Dissertation Universität Freiburg i. Br. Die Dokumente spiegeln zumindest für die osmanische Seite eine kontinuierlich bestehende religiöse Feindschaft wieder, die im 18. Jhdt. mit der Etablierung von Begrifflichkeiten wie *kızılbaş-ı dinharaş-ı dalaletmaas* (die religionszerstörenden Qizilbāš, die irregegangen sind) und *Şah-i gümrah* (fehlgeleiteter Schah) kulminierten. In šafavidischen Chroniken hingegen werden die Osmanen mit viel mehr Respekt behandelt, religiöse Angelegenheiten kommen nur selten zur Sprache und die Osmanen werden als würdige Gegner auf dem Schlachtfeld porträtiert.

225 Pārsā Düst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 404.

226 Ebd., 404 ff., 412 ff. Ismā‘īl nimmt auch Bezug auf die Opiumsucht Selims und fragt, ob seine wirren Worte auf Entzug oder schlechten Stoff zurückzuführen seien. Er schickt dazu eine Büchse mit „bestem Opium“ für den Notfall. Selīm lässt den Überbringer dieser Botschaft töten. Selīm wiederum schickt Ismā‘īl einen *čādūr*, in dem er dann wie eine Frau flüchten könne.

227 Zu den Briefen cf. Feridun Bey: *Münşeat üs-salatin*. 2 Bände (Istanbul: Takvimhane-i Âmire, 1848–1849), 413. Türkische Chronisten wie Ismā‘īl Ḥaqqi sprechen von einer Demütigung Ismā‘īls durch Selīm. Zusammengefasst bei Pārsā Düst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 527.



gann die folgenreiche Schlacht von Čaldirān.<sup>228</sup> Für Selim stand einiges auf dem Spiel: Neben der Beseitigung von Unterstützern der Šafaviden im eigenen Reich sollte auch die Verbindung zum sunnitischen Ĥurāsān wiederhergestellt und die Handelswege geöffnet werden.

Der Nimbus der Unbesiegbarkeit, mit dem Ismā‘il sich umgab, erhielt mit der Niederlage bei der Schlacht von Čaldirān einen schweren Schlag. Der Mahdi, die Gottheit selbst, konnte doch nicht auf dem Schlachtfeld besiegt werden? Ein Pfeiler der Legitimation und Loyalität seiner Anhänger geriet hierdurch ernsthaft in Gefahr. Zwar hielten die Osmanen die Stadt Tabrīz nur kurz besetzt – nicht zuletzt, da die *yenīçeri* sich gegen einen Verbleib in der Stadt aussprachen oder gar meuterten, möglicherweise wegen ihrer Affinität zu schiitischen Ideen<sup>229</sup> –, der Schaden, den die Herrscherfigur Ismā‘il erhielt, war jedoch von längerer Dauer.<sup>230</sup> Viele Anhänger Ismā‘ils wandten sich von ihm ab, die Qizilbāš zweifelten fortan an den göttlichen Qualitäten ihres Führers.<sup>231</sup>

---

**228** Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 41–44.

**229** Der Orden der Bektāšīyya, der viele Angehörige der *yenīçeri* stellte, rezipierte und konservierte Teile der Dichtung Ismā‘ils. Es gab also ideologische Überschneidungen zwischen Teilen der osmanischen Truppenangehörigen und den Šafaviden, die einen tatsächlichen Loyalitätskonflikt darstellten oder zumindest einen solchen erwarten ließen. Cf. John Kingsley Birge: *The Bektashi Order of Dervishes*, Überarb. Luzac’s Oriental Religions Series 7 (London: Luzac, 1994), 67 f; Irène Mélikoff: „La divinisation d’Ali chez les Bektachis-Alevis.“ in *Ali in Islamic Beliefs: From History to Theology*, hrsg. von Ahmet Yaşar Ocak, 83–110, Publications of the Turkish Historical Society 4 A (Ankara: Türk tarih kurumu, 2005). Diese Interferenzen zeigen einmal mehr, wie problematisch kategorische Zuschreibungen wie schiitisch/sunnitisch für die Konfliktparteien der Šafaviden und Osmanen sind.

**230** Zur Schlacht von Čaldirān cf. Ĥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i başar*, IV, 544–548; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 129. Zum raschen Rückzug der osmanischen Truppen und der Rückkehr Ismā‘ils nach Tabriz cf. ‘Abdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 54; Amīr Maḥmūd b. Ĥvāndamīr: *Irān dar ruzgār-i Šāh Ismā‘il va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 164; Būdāq Munši Qazvīnī: *Ġavāhir al-aḥbār*, 134; Qazvīnī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḫ*, 415. Die Gründe für den raschen Abzug der osmanischen Truppen lagen wohl in der schlechten Verpflegungslage in der Stadt, da Ismā‘il eine Taktik der verbrannten Erde verfolgte, allerdings scheint es auch ein Loyalitätsproblem innerhalb der osmanischen Truppen gegeben zu haben. Beim Rückzug wurden Künstler und Handwerker nach Istanbul verschleppt, der Staatsschatz geplündert. Eine Analyse der Lage vor Ort liefert Pārsā Dūst: *Šāh Ismā‘il-i avval*, 416 f. An der Schlacht von Čaldirān nahm auch Tāġlū Ḥanūm, die Mutter des späteren Herrschers Ṭahmāsb teil: N. N.: *‘Ālam-ārā-yi Šāh Ismā‘il*, 80. Zur Teilhabe von Frauen in Schlachten der Šafaviden cf. Shiren Mahdavi: „Muhammad Baqir Majlisi: Family Values and the Safavids.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, 81. Mahdavi vertritt in ihrem Aufsatz die These, dass mit zunehmender „Orthodoxie“ der šafavidischen Lehre eine parallele Entwicklung in Bezug auf die Position der Frauen stattgefunden habe und diese aus Teilhabe am öffentlichen Leben zurückgedrängt wurden. Zur Rolle von Frauen bei der Einrichtung gemeinnütziger Stiftungen cf. Kishwar Rizvi: „Gendered Patronage: Women and Benevolence during the Early Safavid



Nach und nach erfuhr die Person des Herrschers eine Umdeutung, nicht mehr gottgleich, sondern nurmehr Unterstützer, Sachwalter und Stellvertreter des verborgenen Imams zu sein;<sup>232</sup> die Abstammung als *sayyid* wurde betont und der Titel des *pādšāh-i Īrān*, zuständig für die politische Ordnung, etablierte sich. Die Stellung als *muršid-i kāmīl* hingegen blieb unangetastet und bedurfte im Zuge der Niederlage auch keiner Neuausrichtung. Ismā‘īl selbst soll sich nach seiner Niederlage nur noch in schwarz gekleidet haben.<sup>233</sup>

Die Niederlage von Čaldirān und der Tod einer Reihe von zentralen Figuren und Vertrauter Ismā‘īls wie Ḥusain Beg Šāmlū und Muḥammad Ḥān Istāġlū auf dem Schlachtfeld hatte eine politische Krise zur Folge (die Usbeken nutzten die Gelegenheit und besetzten Ḥurāsān), was u. a. in der Hinwendung zu einer dogmatischen Form der Zwölferschia und juristischer Kodifikation des *fiqh* resultierte. Die religiös motivierte Gewalt wurde zurückgefahren, Gouverneur in den verschiedenen Gebieten angewiesen, keine gewaltsamen Konversionen mehr durchzuführen.<sup>234</sup> Politisch trat Ismā‘īl kaum mehr in Erscheinung.<sup>235</sup> Für die Osmanen zeigte der Sieg bei Čaldirān kaum die erhoffte Wirkung: Das Problem der šafavidischen Anhänger in Anatolien machte dieses Gebiet weiterhin zu einem Unruheherd, noch verstärkt durch weltwirtschaftliche Entwicklungen und langwierige kriegerische Auseinandersetzungen mit europäischen Ländern, die

---

Empire.“ in *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, hrsg. von D. Fairchild Ruggles, 123–153 (Albany: State University of New York Press, 2000); Fariba Zarinebaf-Shahr: „Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 247–261. Auch wenn der Nimbus des Unbesiegbaren durch die Niederlage in der Schlacht unwiderruflich zerstört war, verlor Ismā‘īl dennoch nicht ganz seine übermenschliche Aura, wie hier anhand von populären Erzählungen gezeigt werden kann: Barry Wood: „The Battle of Chaldiran: Official History and Popular Memory.“ *Iranian Studies* 50, 1 (2017): 79–105.

**231** Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 43. Möglicherweise waren diese Zweifel nicht nur eine Folge der Niederlage auf dem Schlachtfeld, sondern interne Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten führten überhaupt erst zu dieser Niederlage, so die Mutmaßung von Yūsuf Raḥīmīlū: „La contradiction inter-Qizilbache et défaite de Tchaldiran (920/1514).“ *Journal of Azerbaijani Studies* 1, 1 (1998): 71–81.

**232** Saïd Amir Arjomand: „The Rise of Shah Esmā‘īl as a Mahdist Revolution.“ *Studies on Persianate Societies* 3, 3 (2005): 44–65, 58f.

**233** Pārsā Düst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 494. Laut Ḥ‘āndamīr soll Ismā‘īl jedoch keinesfalls in Trauer gewesen sein, sondern nach der Niederlage von Čaldirān uns seiner Rückkehr nach Tabriz, als die Osmanen wieder abgezogen waren, ein äußerst ausschweifendes Leben geführt haben: Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 550.

**234** Pārsā Düst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 497.

**235** Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 550 ff; Iskandar Beg Munši: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 44; N. N.: *Ġāhān-gušā-yi ḥāqān*, 546.

zu wirtschaftlichem Niedergang führten.<sup>236</sup> Die Erhöhung von Abgaben, gepaart mit schlechter Landwirtschaftspolitik und zunehmender Landflucht wirkte sich wiederum verstärkend auf Revolten in Anatolien aus, wo diverse religiöse Bewegungen aus ähnlichem Milieu wie die Şafaviden ein Sammelbecken für unterprivilegierte, unzufriedene Untertanen darstellten. Diese waren wiederum mögliche Rekruten für die şafavidische Propaganda.<sup>237</sup>

Eine Diskussion der Gründe für die Niederlage in der Schlacht scheint auf şafavidischer Seite nicht stattgefunden zu haben, stattdessen wurde lediglich Schadensbegrenzung betrieben. Tatsächlich waren die Gründe für den Sieg der Osmanen wohl vielschichtig: Einerseits verfügte Selim über das bessere Waffenarsenal, andererseits war Ismā'īl auch kaum auf diese Auseinandersetzung vorbereitet. Selim zog schon früh Truppen zusammen, Ismā'īl schien entweder vom Ernst der Lage unbeeindruckt oder von vorneherein von seinem Sieg überzeugt.<sup>238</sup> Selbst nachdem die Osmanen Ägypten angegriffen hatten, reagierte Ismā'īl nicht; auch nutzte er die Abwesenheit Selims nicht, um etwa Teile Anatoliens zurückzuerobern.<sup>239</sup> Auch in Europa wurde der Sieg der Osmanen über den „Sofi“ mit Neugier aufgenommen und als Wendepunkt interpretiert:

[A]nd if the Turk had been beaten, the power of Ismail would have become greater than that of Tamerlane, as by the fame alone of such a victory he would have made himself absolute lord of the East.<sup>240</sup>

**236** Dies bei gleichzeitigem wirtschaftlichem Aufschwung in Europa: Die Expansion des Welt Handels und die „Entdeckung“ der Neuen Welt verdrängten das Osmanische Reich aus seiner bisherigen wirtschaftlichen Stellung.

**237** Muḥammad Taqī Imāmī Ḥū'i: „Qiyāmhā-yi 'alavī/biktāšī-yi anatuli.“ *‘Ulūm-i insānī* 66 (1386 h. š. = 2007): 21–38.

**238** Eine ausführliche militärische Analyse findet sich bei Pārsā Dūst: *Šāh Ismā'īl-i avval*, 447–474. Pārsā Dūst kommt auf Grundlage von Angaben in verschiedenen Quellen zu einer Truppengröße von 80.000 Berittenen und 40.000 Infanteristen auf der Seite Selims und lediglich 20.000 Berittenen bei Ismā'īl: ebd., 441. Außerdem, so Ḥ'āndamīr, seien die Osmanen mit über 300 Kanonen und Feuerwaffen ausgestattet gewesen, die Qizilbāš hätten lediglich über Schwerter, Lanzen, Keulen und Wurfäxte verfügt: Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 546.

**239** N. N.: *Ġāhān-gušā-yi ḥāqān*, 541.

**240** Grey: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 61. Auch wenn europäische Quellen bezüglich der Namen und Daten oftmals nur vage oder auch inakkurat sind, stellen sie doch eine wertvolle Quelle dar, da sie vielfach Basargerüchte und Geschichten, die in der Bevölkerung in Umlauf waren, aufgreifen und so etwa bei Ismā'īl das populäre Bild besser wiedergeben, als dies königlich in Auftrag gegebene Chroniken leisten. Zu dieser Einschätzung cf. Palmira Brummett: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and “Divine” Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam*.

Ismāʿil führte nach der Niederlage von Čaldirān keine kriegerischen Auseinandersetzungen mehr, sondern zog sich vermehrt in Privatangelegenheiten zurück.<sup>241</sup> Zwar schickte er einen Gesandten an den portugiesischen Gouverneur Albuquerque, eine Allianz gegen die Osmanen kam jedoch nicht zustande. In dieser Zeit begannen denn auch die erbitterten Machtkämpfe der Qizilbāš, die Țahmāsb den Beginn seiner Herrschaft so erschwerten.<sup>242</sup>

### Ritualisierte Kriegsführung?

Insbesondere für den Aufstieg Ismāʿils, also für die Frühzeit der Šafaviden werden seine Leistungen auf dem Schlachtfeld von den Quellen minutiös nachgezeichnet. Zwar gibt es auch für seine Nachfolger auf dem Königsthron Berichte über Schlachten, diese scheinen jedoch viel stärker formalisiert zu sein und erreichen nicht die Qualität der früheren Schilderungen, bei denen Anthropophagie und Brutalität gegen den unterlegenen Feind den Anschein erwecken, es mit einem ungemein angsteinflößenden Gegner zu tun zu haben.<sup>243</sup>

Die Chroniken überschlagen sich geradezu in ihren Schilderungen eines unerbittlichen, grausamen Ismāʿil, der seine Feinde über den Tod hinaus demütigt: Im Winter 909/1507 kam es zum Aufstand des Ḥusain Kār Kiyā, eines früheren Verbündeten Ismāʿils, im Gebiet von Simnān und Firūz Kūh, der blutig niedergeschlagen wurden.<sup>244</sup> Hier kam es bei zwei Notablen zum ersten dokumentierten Fall von Anthropophagie.<sup>245</sup> Als Muḥammad Karrah, der Gouverneur des Ortes Abarqūh, rebellierte, gab es ein Massaker an der Bevölkerung. Der Gouverneur wurde öffentlich exekutiert, der Leichnam Ḥusain Kār Kiyās zur Unterhaltung einer osmanischen Delegation in Isfahan verbrannt – der osmanische Gesandte soll voller Angst geflohen sein.<sup>246</sup> Bei der Eroberung von Yazd 910/1505 wurde Šāh Niʿmat Allāh, dem *pīr* der Niʿmatullāhiyya, zuerst freies Geleit zugesichert, dann wurde er mitsamt seiner Familie trotzdem getötet – wie ein Großteil der Einwohner.<sup>247</sup> Die Stadt Țabas in Ḥurāsān wurde im selben Jahr komplett ausge-

241 Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 156. Briefe Ismāʿils an Selim blieben unbeantwortet, cf. Feridun Bey: *Münṣeat üs-salatin*, 499; Ğaffārī Qazvinī: *Tāriḥ-i ğahān-ārā*, 279.

242 Āqāğari: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i ʿaṣr-i šafavī*, 67.

243 ʿAbdi Beg Širāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 43; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 83.

244 ʿAbdi Beg Širāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 42.

245 ʿAbdi Beg Širāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 43; Būdāq Munši Qazvinī: *Ġavāhir al-aḥbār*, 122.

246 Ḥvāndamir: *Tāriḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 476, 479 ff. Neben Verbrennen des Leichnams wird in Quellen auch von Hinrichtungen mit anschließender Häutung berichtet: Ğunābadi: *Rauzat aš-šafaviyya*, 185, 426. Auch kam es zu Grabschändungen: ebd., 141f.

247 ʿAbdi Beg Širāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 43.

löscht.<sup>248</sup> Der Herrscher von Diyārbakr, ‘Alā’ ad-Daula Dū l-Qadar, wurde 913/1507 getötet, der Zorn der Qizilbāš traf jedoch auch seine Enkel, die lebendig verbrannt und verspeist wurden, die Köpfe gingen als Trophäe an Ismā‘īl.<sup>249</sup> Auch die (erste) Eroberung Bagdads 914/1508 ging mit Gewaltexzessen einher, obwohl es keinen nennenswerten Widerstand der Bevölkerung gegeben hatte und der lokale Herrscher zu den Mamluken geflohen war.<sup>250</sup> Es gab ein Massaker an Notablen der Āq Qoyunlu, der Tigris soll von Blut rot gefärbt worden sein, Ismā‘īl dem Schauspiel weintrinkend beigewohnt haben.<sup>251</sup> Ismā‘īl ließ das Mausoleum des sunnitischen Juristen Abū Ḥanīfa zerstören, ebenso wie er weitere Gräber sunnitischer Gelehrter schänden ließ – darunter auch das Grab Ġāmīs in Herat, der ein Anhänger der Naqšbandiyya gewesen war.<sup>252</sup> Danach zog er weiter nach Nağaf und Kerbala, wo er Geschenke an die schiitischen Schreine brachte, bevor er die Ruinen von Ktesiphon besichtigte.<sup>253</sup> Im selben Jahr wurde die Bewegung der Muša‘ša‘ im Süden von Ḥuwaiza blutig unterworfen und ihr Führer Sayyid Fayyād getötet.<sup>254</sup> Diese Aktionen könnten als anti-sunnitisches Handeln interpretiert werden, oder aber lediglich ein Muster im Umgang mit bewaffnetem Widerstand gegen die Šafaviden darstellen. Nach einem Aufstand der Qizilbāš wurde beispielsweise folgerichtig dann der Schrein des von ihnen verehrten Abū Muslim zerstört.<sup>255</sup>

Bezüglich der Erwähnung der Anthropophagie zeichnen die Quellen bei denselben Ereignissen oft ein unterschiedliches Bild, wie bei Murād Beg, einem Kommandanten der Āq Qoyunlū deutlich wird – einige Quellen erwähnen lediglich die Verbrennung seines Leichnams, nicht jedoch das Verspeisen.<sup>256</sup> Ein

248 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 480; Vāli-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 148.

249 ‘Abdī Beg Šīrāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 46; Ġaffārī Qazvīni: *Tārīḥ-i ḡahān-ārā*, 270.

250 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 494; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 34 f.

251 Vāli-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 171; Jean Aubin: „Révolution chiite et conservatisme: Les soufis de Lāhejān 1500 – 1514 (Etudes safavides II).“ *Moyen Orient et Océan Indien* 1 (1984): 1–40, 4; Pārsā Dūst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 301.

252 Aubin, „L’avènement des Safavides reconsidéré (Etudes Safavides III)“, 44 f; Pārsā Dūst: *Šāh Ismā‘īl-i avval*, 301.

253 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 495; N. N.: *Ġahān-guša-yi ḥāqān*, 289.

254 Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 498; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 35; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 94.

255 Kathryn Babayan: „Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran.“ in *Safavid Persia*, 124.

256 Qazvīni: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*, 398. Im Gegensatz zu Handschriften des *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ* ist in dieser unkritischen Edition der anschließende Kannibalismus ausgelassen. Derselbe Vorfall wird bei anderen Autoren ebenfalls ohne Erwähnung von Kannibalismus aufgeführt:

besonders prominenter Fall von Anthropophagie ist dokumentiert für den Usbeken Šaibak Hān bei der Einnahme der Stadt Marv.<sup>257</sup> Die Usbeken waren ein ernstzunehmender Gegner und ein Hindernis auf dem Weg der Šafaviden bei ihrer Expansion nach Hūrāsān und Transoxanien.<sup>258</sup>

Für die Zeit unter Haidar oder Ğunaid werden keine Fälle von Kannibalismus berichtet, es scheint also keine gängige Praxis gewesen zu sein.<sup>259</sup> Die Schilderungen der Taten Ismāʿils in den Quellen lassen keine Rückschlüsse darauf zu, dass Kannibalismus in irgendeiner Weise ein fester, ritualisierter Bestandteil der Kriegführung oder des Umgangs mit Feinden gewesen sein könnte.<sup>260</sup> Vielmehr

---

Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i šāhī*, 224–230; H̄vāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 477f; ʿAbd al-Ḥusain Navāʾī: *Šāh Ismāʿil-i Šafavī. Asnād wa mukātabāt-i tāriḥi-i hamrāh bā yāddāsthā-yi tafšili*, 2. Aufl. Manābiʾ-i tāriḥ va ġuġrāfiyā-yi Īrān 17 (Teheran: Intiṣārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1362 h. š. = 1983). Am ausführlichsten berichtet al-Ḥusainī über die Episode: al-Ḥusainī: *Tārīḥ-i ilcī-yi Niẓām-Šāh*, 23–27. Weder das Verbrennen noch das Essen der Leiche wird erwähnt bei Ḥasan Beg Rūmlū.

**257** ʿAbdī Beg Širāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 50; Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i šāhī*, 345; al-Ḥusainī: *Tārīḥ-i ilcī-yi Niẓām-Šāh*, 53; H̄vāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 513; Qazvinī: *Kitāb-i Lubb at-tavāriḥ*, 409; Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 112f. Von Kannibalismus berichten Amīr Maḥmūd b. H̄vāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismāʿil va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 71; Ğunābadi: *Rauẓat aš-šafaviyya*, 241. Amīr Maḥmūd b. H̄vāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismāʿil va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 71; N. N.: *Ġahān-ġuṣā-yi ḥāqān*, 380. schreiben von dem Gedränge, zu dem es gekommen sei, weil jeder von dem Fleisch kosten wollte. Einige Stücke seien auch teuer verkauft worden. Aus dem Schädel soll sich Ismāʿil eine Weinschale haben machen lassen: Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavāriḥ*, 161; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsi*, I, 38; N. N.: *Ġahān-ġuṣā-yi ḥāqān*, 382; Vāli-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 196.

**258** Zur Auseinandersetzung Šāh Ismāʿils mit Šaibanī Hān cf. Szuppe: *Entre Timourides, Uzbecks et Safavides*, 77–84.

**259** Für Muḥammad Ḥudābanda wiederum gibt es Berichte zu Kannibalismus. Cf. Bashir, „Shah Ismaʿil and the Qizilbash“, 248.

**260** Ritual im Sinne einer „performance of a more or less invariant sequence of formal acts and utterances not entirely coded by the performers.“ Roy A. Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 24. Gängige Definitionen von Ritual betonen die Merkmale des Regelhaften, Stereotypen, Traditionellen, Sequenziellen etc. Daneben treten jedoch in neueren Definitionen zunehmend die Elemente des Kreativen, Ästhetischen und Performativen in den Vordergrund. Cf. Michael Stausberg: „Ritus/Rituale.“ in *RGG*<sup>2</sup>, VII, 547–549. Die in der Sekundärliteratur gefundene Bezeichnung als „ritueller Kannibalismus“ ist daher nur eingeschränkt und bezüglich der neueren einem Ritual zugeschriebenen Elemente zutreffend. Zur Einstufung der Vorfälle von Kannibalismus als Ritual cf. Abisaab: *Converting Persia*, 4; Jean Calmard: „Les rituels shiites et le pouvoir: L'imposition du shiisme safavide: Eulogies et malédictions canoniques.“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmard, 109–150, Bibliothèque iranienne 39 (Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993), 117; Floor, „The *Khalifeh al-kholafa* of the Safavid Sufi Order“, 62.

scheint es sich um einen spontanen Akt zu handeln, der überdies nicht in allen frühen Quellen berichtet wird.

Consuming the body is a spontaneous and deliberately dramatic affirmation of the bond between the Shah and the Qizilbash. The act is simultaneously a negation and an affirmation: the devoured bodies mark a total obliteration of political alternatives consisting of other dynasties, even as the acts of consumption solidify the socioreligious relationship between the Shah and his troops. What makes the performance of the act memorable is its abnormality: the reports' major underlying purpose is to depict the Qizilbashes' devotion to Isma'il by showing that even an act as repugnant as consuming human flesh became a pleasure for them when commanded by their leader.<sup>261</sup>

Da Berichte über Kannibalismus bei den Šafaviden aus den eigenen Quellen und nicht derjenigen der Gegner kommen, sind sie nicht als Konstruktion eines (feindlichen) „Anderen“ zu verstehen. Frühe Beschreibungen von Kannibalismus sparen nicht mit drastischer Wortwahl, was jedoch zur generellen Rhetorik der šafavidischen Historiker in Berichten über den Aufstieg der Dynastie passt. Explizit negativ ist allein die Darstellung in einem Geschichtswerk, das dem osmanischen Sultan Selim I. (gest. 1520) gewidmet wurde und den Qizilbāš polemisch generellen Kannibalismus vorwirft.<sup>262</sup> Im späteren šafavidischen Narrativ sind zwei Umgangsweisen mit dem Kannibalismus zu finden: Einige Autoren lassen diese Episoden aus ihren Erzählungen ganz aus, andere schreiben den Qizilbāš außergewöhnliche Kräfte zu und deuten die Anthropophagie als Symbol für die Loyalität dem Herrscherhaus gegenüber.<sup>263</sup>

Die Berichte zu den Aktionen Ismā'īls gegen seine Feinde, insbesondere diejenigen zur Anthropophagie, müssen ob ihrer symbolischen Bedeutung eingeordnet werden. Dabei sind diese nicht gleich zu gewichten: Schändungen von Gräbern, harte Bestrafung der unterlegenen Feinde oder auch ganzer Familien und Bevölkerungsgruppen scheinen weitaus gängiger gewesen zu sein als Anthropophagie. Der Einsatz solcher Handlungen in den Berichten scheint also

---

**261** Bashir, "Shah Isma'il and the Qizilbash", 247.

**262** Sayyid 'Alī Akbar Ḥaṭā'i: *Ḥaṭāy-nāma. Šarḥ-i mušāhadāt-i Sayyid 'Alī Akbar Ḥaṭā'i, mu'āšir-i Šāh Ismā'il Šafavī, dar sarzamīn-i Īn*, 2. Aufl., hrsg. von Īrağ Afšār (Teheran: Markaz-i asnād-i farhangī-yi Āsiyā, 1993), 167. Auszugsweise Übersetzung: Sayyid 'Alī Akbar Ḥaṭā'i: *Trois chapitres du Khitay Namēh. Texte persan et traduction française*, hrsg. von Charles Schefer. Publications de l'École des langues orientales vivantes 9 (Paris: E. Laroux, 1883).

**263** Bashir, „Shah Isma'il and the Qizilbash“, 238. Bashir setzt Berichte aus unterschiedlichen Zeiten mit dem sozialen Kontext und der Meinung des jeweiligen Verfassers über die Dynastie der Šafaviden in Beziehung. In seinem Aufsatz findet sich auch eine erschöpfende Zusammenschau der Berichte über Kannibalismus in frühen und späteren Quellen, sodass hier nicht weiter darauf eingegangen werden soll.

wohlüberlegt zu sein und die Deutungen, die solchen Episoden zugeschrieben werden, können als Ausdruck der herrschenden religiösen Vorstellungen eingestuft werden. So erfuhren die Deutungen, korrelierend mit der Transformation des Königtums, eine Änderung in den Quellen. Bashir verbindet den Akt des Kannibalismus mit dem Ritual des *čūb-i ʔariq*, bei dem die Qizilbāš Schläge mit einem Stock erhielten, um so ihre religiöse und politische Loyalität zu den Šafaviden symbolisch unter Beweis zu stellen,<sup>264</sup> und somit mit der Hierarchie zwischen Sufi-Meistern und ihren Schülern, wie sie bei Sufi-Orden gängig war.<sup>265</sup> Das Ritual der körperlichen Disziplinierung erfüllt bestärkt zwei Verbindungen zur Schaffung von *communitas*: Diejenige der Mitglieder der Gemeinschaft untereinander und diejenige zwischen der Gemeinschaft insgesamt und dem Führer, der als Quelle des Kollektivs und finale Autorität angesehen wird.<sup>266</sup> Mit dem Akt des Kannibalismus wird außerdem gemeinsam ein Tabu überschritten,<sup>267</sup> was gleichzeitig eine Loyalitätsbekundung der Qizilbāš an ihr religiöses Oberhaupt darstellt.

Eine weitere Auszeichnung der Berichte über šafavidische Kriegsführung ist die Verknüpfung mit religiöser Rhetorik und der Rückgriff auf das Konzept des religiösen Kriegers, *ġāzī*.<sup>268</sup> Dies trifft nicht nur für die Vorgeschichte des šafav-

---

**264** Morton bietet einen Überblick über historiographische Auffälligkeiten in Berichten über dieses Ritual: A. H. Morton: „The *čūb-i ʔariq* and Qizilbāš Ritual in Safavid Persia.“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmard, 225–245, Bibliothèque iranienne 39 (Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993). Zu Darstellungen des *čūb* in šafavidischer Malerei cf. Kishwar Rizvi: „'Its Mortar Mixed with the Sweetness of Life': Architecture and Ceremonial at the Shrine of Šafī al-Dīn Iṣṣāq Ardabilī during the Reign of Šāh ʔahmās̄b I.“ *The Muslim World* 90, 3/4 (2000): 323–351, 343. Auch der venezianisch-zypriotische Gesandte Membré berichtet von diesem Ritual: Michele Membré: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*, hrsg. von A. H. Morton (London: Gibb Memorial Trust, 1999), 42: „The *khalifa* has a substantial wooden stick [...]; one by one they all come for love of the Shah to the middle of the room and stretch themselves out on the ground; and the said *khalifa* with the stick gives them a most mighty blow on the behind; and then the *khalifa* kisses the head and feet of the one he has given the blow; then he himself gets up and kisses the stick and thus they all do, one by one; so, as I was sitting then came to be my turn, and the villain, who had a pair of cloth breeches, gave me a blow which still hurts.“

**265** Zur Argumentation cf. Bashir, „Shah Ismaʔil and the Qizilbash“.

**266** A. H. Morton: „The *čūb-i ʔariq* and Qizilbāš Ritual in Safavid Persia.“ in *Études safavides*, 236–239.

**267** Bashir, „Shah Ismaʔil and the Qizilbash“, 243.

**268** Bei Qāzī Aḥmad Qummī finden sich dazu unzählige Belege: Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, II, 645, 672, 675, 677, 693, 698, 703, 737, 740, 753, 757, 774. Weitere Bezeichnungen sind bspw. *muḡā-hidān-i dīn* (Glaubenskrieger), *ġunūd-i islām* (Armee des Islams), *mušrikān-i bī imān* (gottlose Ungläubige) als Bezeichnung der Gegner, *šamsīr-i ġāziyān* (Schwert der Glaubenskrieger), cf. Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavāriḥ*, 11; Iskandar Beg Munšī: *Tāriḥ-i ʔalam-ārā-yi ʔabbāsi*, I, 84–87, 89, 230.



idischen Ordens zu, sondern findet auch bei Beschreibungen späterer kriegerischer Auseinandersetzungen mit den Osmanen und Usbeken Verwendung.

#### 4.4.2 Religiöse Legitimationsmuster

Vor Ismāʿīl waren die ṣafavidischen Ordensoberhäupter vorrangig spirituelle Führer gewesen, ausgestattet mit besonderem Wissen. So soll Ṣafī ad-Dīn Kenntnis vom Verborgenen, *ʿulūm-i kašf-i asrār*, gehabt haben und ebenso wie sein Lehrer ṣaiḥ Zāhid mit Gottesgnaden, *karāmāt*, ausgestattet gewesen sein.<sup>269</sup> Selbstverständlich sollen die Verdienste und Gaben Ṣafī ad-Dīns diejenigen seines Lehrers übertroffen haben, so der spätere Chronist Ḥvāndamīr.<sup>270</sup> Die Generierung von (religiöser) Autorität über das Anknüpfen an weit verbreitete Ideen zu Wunderglauben war Grundlage für die Anziehungskraft vieler mystischer Orden und erklärt, warum auch Herrscher und Würdenträger bei Ṣafī ad-Dīn ein- und ausgingen. Dabei zählen Berichte über Herrscher, die bei Ordensoberhäuptern um Audienz ersuchen ebenso zum Narrativ wie solche von Gläubigen, die beispielsweise einen Ordenssitz aufsuchen, um dort ihre vergangenen Taten zu bereuen.<sup>271</sup> Eine Vielzahl von lobenden Beinamen in den Quellen heben jeweils die Verdienste der Ordensoberhäupter der Ṣafaviyya hervor.<sup>272</sup>

Diese Aura des spirituellen Führers wird dann weitergegeben an die jeweiligen Ordensoberhäupter, die qua Abstammung bezüglich ihres Wissens und ihres spirituellen Status 'auserwählt sind. Daneben erben sie, so wie der Nachfolger Ṣafī ad-Dīns, Ṣadr ad-Dīn, auch die Reputation ihres Vorgängers und können auf

269 N. N.: *ʿĀlam-ārā-yi ṣafavī*, 5. Ein komplettes Kapitel der Hagiographie Ṣafī ad-Dīns ist den Gaben seines Lehrers Zāhid gewidmet: Ibn Bazzāz: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, 190–250. „Dar zikrī dar baʿzī az karāmāt-i ṣaiḥ Zāhid“.

270 Ġaffārī Qazvinī: *Tārīḥ-i ġahān-ārā*, 260; Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 410–417.

271 Zu Herrschern, die Ṣafī ad-Dīn besuchten cf. Ibn Bazzāz: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, 315. Angeblich sollen über 20.000 Gläubige zur religiösen Umkehr, *tauba*, bei Ṣafī ad-Dīn gewesen sein, so Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 416 f.

272 Dazu zählen beispielsweise für Ṣafī ad-Dīn *quṭb al-ʿarīfīn* (Pol der Wissenden), *muršid al-ḥāliq ilā l-ḥalāʾiq* (Lehrer der Menschheit), *quṭb al-āfāq* (Pol der Himmel), *ṣaiḥ ṣadr al-milla wa-d-dīn* (etwa der oberste Meister der Gemeinschaft und des Glaubens). Diese Beinamen, *alqāb* (Sg. *laqab*), finden sich nicht nur in hagiographischen Schriften, sondern auch in Chroniken: Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-ašār fī zikr al-aḥyār*, 27; Šāmlū: *Qīṣaṣ al-ḥāqānī*, I, 24; Vāli-yi Iṣfahānī: *Ḥuld-i barīn*, 30. Ṣadr ad-Dīn wird bezeichnet als *ṣaiḥ al-iṣlām*, *ḥazrat-i muršid al-kāmilīn* (der Höchste der vollkommenen Lehrer) und ebenfalls als *ṣaiḥ ṣadr al-milla wa-d-dīn*: Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Irān dar rūzgār-i Šāh Ismāʿīl va Šāh Ṭahmāsb-i ṣafavī*, 46; Qazvinī: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*, 385.



dessen Anhängerschaft zurückgreifen.<sup>273</sup> Vor der Zeit der Ordensführung durch Ġunaid wurde das jeweilige Ordensoberhaupt aus spiritueller-religiöser Gründen verehrt, eine weltliche Legitimation war aufgrund der fehlenden Politisierung und Militarisierung (noch) nicht nötig. Ġunaid und auch Ĥaidar knüpften an diese Tradition der Legitimierung als Ordensoberhaupt innerhalb der *ṭarīqa* an und nutzten ihre spirituelle Reputation für die Rekrutierung von Kämpfern. Diese Verbindung von religiöser Stellung gepaart mit militärischen Erfolgen war es schließlich auch, die den Šafaviden zum Durchbruch und Aufstieg verhalf.<sup>274</sup>

Mit der Machtergreifung Ismāʿils als König eines Territorialstaates musste dieser sich neu auch als Herrscher legitimieren, nicht mehr nur als Ordensoberhaupt oder militärischer Führer. Genügte zu Beginn noch chiliastische Elemente, die vor allem bei den Qizilbāš Anklang fanden, mussten mit der Hinwendung zur Zwölferschia neue Herausforderungen bewältigt werden und insbesondere der Diskurs der Rechtsgelehrten bedient werden. Parallel lief jedoch immer eine Legitimationsbasis aufgrund des persönlichen, ererbten Charismas als Nachkomme des Ordensgründers Šafī ad-Dīn mit, über das hierarchische Strukturen konstituiert werden konnten, wie sie in Sufi-Orden mit dem strikten Meister-Schüler-Verhältnis zu finden waren. Bei den Šafaviden wurde dieses Loyalitätsverhältnis mit den Qizilbāš zu einer schlagkräftigen, militanten Bewegung umformuliert; Grundlage des Befehlsgehorsams der Kämpfer bildete die spirituelle Verbindung zu einem charismatischen Ordensführer.<sup>275</sup>

Eine Verbindung eschatologischer Traditionen mit politischen Ereignissen war in der Geschichte der Schia nicht ungewöhnlich.<sup>276</sup> Allerdings hatte es vor den Šafaviden kaum Anlass gegeben, „legitime“ Herrschaft zu benennen oder überhaupt eine Herrschaftsform zur legitimieren zu erklären. Juristische Auseinandersetzungen mit dieser Frage fanden ab der Herrschaftszeit von Ṭahmāsb statt. Prophetische Traditionen über das Erscheinen des Mahdi wurden nun mit Is-

273 Vāli-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 41f. Auch Ḥvāṣa ʿAlī und dessen Sohn werden als Träger geheimen Wissens dargestellt. Cf. N. N.: *ʿĀlam-ārā-yi šafavī*, 18.

274 Eine Analyse und Darstellung dieser beiden Bereiche findet sich im Aufsatz von Panāhi Ḥiyāvi, der in zwei Teilen erschienen ist: Šahrām Panāhi Ḥiyāvi: „Zaʿāmat-i iġtimāʿi-yi šuyūḥ-i šafavī va naqš-i ān dar paidāyiš-i daulat-i šafavī.“ *Farhang-i Iṣfahān* 22 (1380 h. š. = 2001): 26–33; Šahrām Panāhi Ḥiyāvi: „Zaʿāmat-i iġtimāʿi-yi šuyūḥ-i šafavī va naqš-i ān dar paidāyiš-i daulat-i šafavī.“ *Farhang-i Iṣfahān* 23 (1381 h. š. = 2002): 21–26.

275 Aḥmad Kāmranī Far: „Takāpūhā-yi niẓāmī-yi šafaviyān dar rāh-i resīdan bi qudrat: Ġunayd, Ḥaydar, Ismāʿīl.“ *Tārīḥ-i Īrān va Islām* 4 (1387 h. š. = 2008): 41–62, 54 f.

276 So etwa zu sehen bei der Bābī-Bewegung; Abbas Amanat: *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850* (Ithaca (NY): Cornell University Press, 1989), 193–197.

mā'īls Aufstieg verknüpft.<sup>277</sup> Ismā'īl wurde im Rückblick von al-Karakī als *al-imām al-ʿādil* betitelt.<sup>278</sup>

Reminiszenzen an religiöse Vorstellungen, insbesondere den Mahdi betreffend, finden sich vielfach bei den šafavidischen Herrschern und der Darstellung ihrer Herrschaft: Ṭahmāsb hielt stets ein weißes Pferd bereit, sollte der Mahdi erscheinen und hielt seine Schwester Sulṭānum für ihn unverheiratet:

The King has a sister in his house who he does not want to be married, because, he says, he is keeping her to be the wife of the Mahdi. This Mahdi is a descendant of 'Ali and Muhammad; and he says he keeps her on the grounds that he is the court and the true place of Muhammad. Thus, too, he has a white horse, which he keeps for the said Mahdi, which had a cloth of crimson velvet, and silver shoes; sometimes pure gold ones. No one rides this horse and they always put it in front of all his horses.<sup>279</sup>

Beliebt war des weiteren die Anwendung von Chronogrammen in Chroniken, wie etwa zum Jahr des Machtantritts von Ṭahmāsb, das als *āḥir az-zamān* (der Letzte der Zeit) und *ẓill Allāh fī l-arḍ* (Schatten Gottes auf Erden) umschrieben wurde.<sup>280</sup> Bestimmend war für die Herrschaftszeit von Ṭahmāsb und dessen Paradigma von Autorität jedoch nach wie vor eine Vorstellung von Legitimation und religiöser Stellung, wie es in Sufi-Orden vorherrschend war.<sup>281</sup> Eine Kodifizierung des religiösen Rechts und Neuausrichtung der Schia bezüglich ihrer Auffassungen zu Herrschaft und Legitimation stand noch aus.

### Auf der Suche nach neuer Legitimität

Zentral für rechtliche Überlegungen zur Herrschaft in der Abwesenheit des zwölften Imams ist das Konzept der *wilāya*, das Übertragen seiner Autorität an Stellvertreter. Dabei gab es stets unterschiedliche Auffassungen, welcher Teil der Autorität bzw. konkret welche Prärogativen des zwölften Imams übergeben wurden und wer diese Stellvertreter waren, die in seinem Auftrag handeln durften. Am Ende des Aushandlungsprozesses wurde immer mehr Verantwortung und Entscheidungsbefugnis an die Rechtsgelehrten übertragen. Neben der *wilāya* waren auch stets Fragen nach dem Zustand der gesellschaftlichen Ordnung maßgeblich, denn die Abwesenheit des Imams bedingte eigentlich zugleich das Fehlen von *ʿadāla* (Gerechtigkeit) und *amniyya* (Sicherheit). Diese waren jedoch

<sup>277</sup> Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 79.

<sup>278</sup> Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran“, 85.

<sup>279</sup> Membère: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*, 25.

<sup>280</sup> Ġaffārī Qazvīnī: *Tārīḥ-i ġāhān-ārā*, 281.

<sup>281</sup> Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 310.

Voraussetzung dafür, dass die Stellvertreter des Imams überhaupt agieren konnten. Nach und nach entstand der Konsens, dass der Herrscher für die Herstellung dieser beiden Bereiche zuständig war, religiöse Angelegenheiten wie die Durchführung des Freitagsgebetes und die Eintreibung religiöser Abgaben wie *zakāt* und *ḥums* (der Fünft) ebenso wie das Gebieten des Guten und Verwehren des Schlechten (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani-l-munkar*)<sup>282</sup> und das Verhängen der kanonischen Strafen (*ḥadd*) jedoch in den Aufgabenbereich der Rechtsgelehrten gehörten – sofern diese in Abwesenheit des Imams überhaupt als Pflicht angesehen wurden. Der Herrscher selbst jedoch, ungeachtet seiner Herrschaftsform und -qualität, galt eigentlich als unrechtmäßig, *ḡā'ir*, ein Kooperation mit ihm war – wenn überhaupt – nur unter bestimmten Auflagen und Bedingungen zulässig.

Unter den Šafaviden erhielt dieser unter den schiitischen Rechtsgelehrten bereits vorhandene Diskurs neue Aktualität, zumal die šafavidischen Herrscher mit ihrer Einbindung religiöser Gelehrter in ihr Herrschaftssystem selbst Anteil an der Diskussion nahmen.

‘Abbās’ Herrschaft ist gekennzeichnet von einer Verschiebung von Legitimitätsmustern: Das Element des Sufi-Ordens trat in den Hintergrund, er übernahm auch nicht mehr öffentlich die Rolle des *pīr* der Qizilbāš, wenn er auch weiterhin in den Chroniken als *muršid-i kāmīl* bezeichnet wurde.<sup>283</sup> Dieser Titel hatte jedoch nurmehr zeremonielle Funktion, setzt jedoch gleichzeitig ein Herrschaftsverständnis voraus, bei dem die Ausübung von Herrschaft Teil der Aufgabe des Propheten und seiner Nachfolger darstellt. Daneben wird er von den Chronisten bedacht mit den Titeln *suḷṭān-i 'ādīl* (der gerechte Herrscher) und *ḡill Allāh* (Schatten Gottes, i. e. der Schatten Gottes auf Erden).<sup>284</sup> Die Stellung des Monarchen ist absolut und der Gehorsam ihm gegenüber wird ebenso hoch gewichtet wie derjenige gegenüber Gott.<sup>285</sup> ‘Abbās gilt daneben jedoch auch als Heiliger, dessen Flüche in Erfüllung gehen sollen und der die Naturgewalten beherrschen soll.<sup>286</sup> Außerdem wird ihm Kenntnis verborgenen Wissens nachgesagt, wie etwa

---

**282** Ein Konzept, das mehrfach im Koran genannt wird (Q 3, 104 und 110; 9, 71 und 112; 31, 17). Das Gebot, Gutes zu gebieten und Schlechtes zu verwehren gehört bei der Zwölferschia zu den *furū' ad-dīn* (Zweige der Religion), welche die Handlungsmaximen für Gläubige darstellen, die befolgt bzw. ausgeübt werden müssen. Zu diesem Konzept in der Zwölferschia cf. Michael Cook: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 252–300.

**283** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, II, 882.

**284** Ebd., I, 230.

**285** Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āṣār fī zīkr al-aḥyār*, 386.

**286** Yazdī: *Tārīḫ-i 'Abbāsī yā rūznāma-yi Mullā Ḡalāl*, 183.

das Wissen um den Todeszeitpunkt von Menschen.<sup>287</sup> Öffentlich bekanntes Übertreten religiöser Gebote wie Weintrinken schafft Widersprüchlichkeiten, die in den Chroniken aufgeklärt werden müssen, zumal ‘Abbās harte Strafen für den Verstoß gegen religiöse Vorschriften vorsah<sup>288</sup> – diese scheinen jedoch nicht für ihn selbst zu gelten. Daneben galten bestimmte Praktiken von Herrschern ohnehin immer als zwar nicht erlaubt aber eben doch durch die politische Notwendigkeit erklärbar oder gar entschuldbar; so etwa das Blenden oder die Tötung von Rivalen für den Thron, auch wenn dies wie im Fall ‘Abbās die eigenen Söhne waren. Unabhängig davon, dass diese Aktionen eines Herrschers in den Quellen dargestellt werden, stehen parallel stets auch Berichte, die von der besonderen Frömmigkeit des Königs berichten: ‘Abbās soll immer all seine rituellen Gebete verrichtet haben, wie sein Hofastrologe und Chronist Mullā Ġalāl ad-Dīn Munaġġim Yazdī berichtet.<sup>289</sup>

Pragmatismus eines Herrschers und eine *géometrie variable* wird also durchaus toleriert, Politik und Religion von den Chronisten als Einheit begriffen, wodurch auch beispielsweise das Streben nach Allianzen mit Europa akzeptabel ist, auch wenn es religiöse Grundsätze verletzt. Gleichzeitig werden jedoch die Siege der Osmanen, die diese in Europa erringen können, als Siege des Islams gegen den Unglauben interpretiert.<sup>290</sup> Kriegerische Auseinandersetzungen mit den Osmanen wiederum standen unter dem Zeichen der Unterstützung der Imame, die den Šafaviden zum Sieg verhelfen sollten.<sup>291</sup> Kriege gegen Georgien galten als *ġihād*, Zwangsumsiedlungen wurden nicht hinterfragt, aber (Handels-) Beziehungen mit Georgien oder den Armeniern in Isfahan wohlwollend darstellt.

### Das Millennium im šafavidischen Iran

‘Abbās I. gelang es mit einer Reihe von Maßnahmen, die religiöse Ausrichtung und politische Geographie seines Herrschaftsgebiets von den Qizilbāš und deren Glauben weg zu orientieren. Dafür verließ er das messianische Konzept zugunsten

---

<sup>287</sup> Ebd., 353.

<sup>288</sup> So sollte Weintrinken eigentlich mit dem Herausschneiden der Zunge bestraft werden, wie sein Hofastrologe berichtet: ebd., 274. Yazdī schreibt jedoch auch, dass ‘Abbās ihn selbst zum Weintrinken angehalten habe. Cf. ebd., 201.

<sup>289</sup> Ebd., 301. Zu Munaġġim Yazdī cf. ‘Ali Asghar Mossadegh: „La famille Monajjem Yazdi.“ *Studia Iranica* 16 (1987): 125–129.

<sup>290</sup> Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, II, 513.

<sup>291</sup> Yazdī: *Tārīḫ-i ‘Abbāsī yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, 288.

der routinierten imamitischen Schia.<sup>292</sup> Politisch und militärisch wurden die Qizilbāš durch die loyale militärische Einheit aus kaukasischen Sklaven ersetzt. Er verließ das alte Zentrum Qazvīn und verlagerte das religiöse Zentrum von Ardabil in die schiitische Stätte Mašhad (ausführlicher cf. 4.5.3 Schreine, Heiligtümer und Paläste ab S. 220). Zudem betrieb er eine neu ausgerichtetete Heiratspolitik, bei der die Prinzen mit Töchtern der schiitischen ‘*ulamā*’ verheiratet wurden, statt wie bisher Verschwägerungen mit Qizilbāš-Familien anzustreben. Die Kopfbedeckung der Qizilbāš wurde nun als *tāğ-i iṣnā ‘ašarī* (wörtl. Zwölferkrone, gemeint sind damit die zwölf Imame) bezeichnet. Dies alles bedeutete jedoch keinen absoluten Bruch mit alten Traditionen; der antinomistische Ethos der *ḡulāt* überlebte in verschiedenen Formen.<sup>293</sup> Zwar wurden die Sufis und viele ihrer Praktiken marginalisiert, dennoch hatte der neu erbaute königliche Palast in Isfahan einen Raum, der als *tauḥīd ḥāna*, in etwa Haus der Einheit, bezeichnet wurde und als Rückzugsort für Sufis diente. Hierher kamen die Qizilbāš, um nach Verfehlungen den Schah um Verzeihung zu bitten – eine klare Reminiszenz an das Meister-Schüler-Verhältnis, das im Orden geherrscht hatte. Öffentliche Inszenierungen griffen Aspekte populärer Religiosität auf und übersetzten sie in Performanzen: Passionsspiele und Gedenkveranstaltungen für den Märtyrertod Ḥusains wurden institutionalisiert, daneben gab es jedoch auch gewaltsame Spektakel, die sakrale und groteske Elemente verbanden und in Form ritualisierter, tödlicher Stockkämpfe ausgetragen wurden.<sup>294</sup> Insgesamt jedoch näherte ‘Abbāš sich stärker an die schiitische *šarī‘a* an; Aspekte des *ḡuluww* waren nicht mehr zentral und die durch den Wegfall des messianischen Erbes entstehenden Leerstellen wurden von anderen millenaristischen Kräften bedient, wie etwa der Nuḡṭawiyya.<sup>295</sup>

Das Konzept des Millenniums sollte zur Herrschaftszeit ‘Abbās‘ I. eine besondere Herausforderung an die Legitimität seiner Herrschaft darstellen, insbesondere als es von der Nuḡṭawiyya gegen ihn eingesetzt wurde. Wie bereits dargestellt (cf. 2.3.7 Nuḡṭawiyya ab S. 70) erlebte die Bewegung der Nuḡṭawiyya einen Höhepunkt unter Ṭahmāsb, eine Revolte in der Nähe von Kāšān gegen Ende seiner

<sup>292</sup> Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 349.

<sup>293</sup> Ebd., 443–449.

<sup>294</sup> Jean Calmard: „Shi‘i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia*, 145. Überhaupt war das Gewaltmoment ein prominent eingesetztes Mittel in šafavidischer Politik. So wurden Teile der einstigen Machtbasis marginalisiert, indem sie zu furchteinflößenden Henkern degradiert wurden, die ihre Opfer öffentlich bei lebendigem Leib verspeisten. Cf. Bashir, „Shah Isma‘il and the Qizilbash“, 249.

<sup>295</sup> Damit ging eine Verschiebung in der Bedeutung legendärer Identifikationsfiguren wie Abū Muslim oder Muḥammad b. al-Ḥanafīyya einher: Kathryn Babayan: „The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran.“ (Dissertation, University of Princeton, 1993), 54–62.

Herrschaftszeit wurde blutig niedergeschlagen, die Führungsfiguren verhaftet und hingerichtet, viele Anhänger wanderten daraufhin nach Indien aus.<sup>296</sup> Unter Ismāʿil II. war die Nuṭṭāwiyya in innere Streitigkeiten verwickelt, nutzte jedoch die Chance zur Werbung von Anhängern, als die Šafaviden von den Osmanen angegriffen wurden. Unter ʿAbbās I. stieg die Nuṭṭāwiyya unter Ḥusrau Qazvīnī wieder zu einiger Bedeutung auf und hatte Zentren in Qazvīn und Kāšān. Die Nuṭṭāwiyya war zu diesem Zeitpunkt eher lose organisiert, ihre Anhänger kamen aus unterschiedlichen ethnischen und sozialen Hintergründen und umfasste urbane Handwerker und Qizilbāš, aber auch Angehörige der gelehrten Elite und Literaten. Zu Beginn scheint ein gutes Verhältnis zwischen ʿAbbās I. und Ḥusrau Qazvīnī bestanden zu haben; der Herrscher nahm sogar an einigen Versammlungen der Nuṭṭāwiyya in Qazvīn teil.<sup>297</sup> Spätere Chroniken deuten diese Zusammenkünfte um und schreiben, die Teilnahme des Herrschers habe nur zum Zweck der Überwachung stattgefunden, da ihn die zunehmende Popularität der Bewegung alarmiert habe. Denkwürdig und für den vorliegenden Zusammenhang bedeutsam ist eine Episode zwischen ʿAbbās I. und der Nuṭṭāwiyya, die deutlich die Persistenz des Millenniums und die Bedeutung des Konzepts für Vorstellungen von Herrschaft und Legitimität aufzeigt.

Die Zeit war nach den Lehren der Nuṭṭāwiyya in vier Zyklen von je 16,000 Jahren unterteilt, wobei auf 8,000 Jahre arabischer Herrschaft jeweils eine ebensolange Periode unter iranischer/persischer Herrschaft folge.<sup>298</sup> Laut dem Glauben der Nuṭṭāwiyya sollte das neue muslimische Millennium die Machtergreifung eines ihrer Anhänger mit sich bringen.<sup>299</sup> Dies errechneten sie auf Grundlage von astrologischen Vorgängen und Planetenkonjunktionen, die sie für das Jahr 990/1582 erwarteten.<sup>300</sup> Dieser Zeitpunkt sollte das Ende der Zeit des Islams und den Beginn der Dominanz der Iraner unter einem Messias markieren. Dies war selbstverständlich eine gefährliche Position, machten sie sich doch nicht nur der Ketzerei, *ilhād*, verdächtig, sondern standen dadurch auch in Opposition zur Herrschaft ʿAbbāsʿ I., da sie ihre Macht von der religiösen Sphäre auch auf das weltliche Feld ausdehnen wollten. Der Antagonismus ʿAbbāsʿ I. ihnen und jeglichen Sympathisanten gegenüber war also auch durch seinen Herrschaftsan-

---

296 Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 582f.

297 Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 104.

298 Ebd., xxxiv.

299 Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zīkr al-aḥyār*, 518.

300 Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, lii.

spruch begründet.<sup>301</sup> Dennoch bestehen die Chroniken darauf, dass ‘Abbās die Nuṭṭāwīyya aus religiösen Gründen ausgelöscht habe.

Während die Nuṭṭāwīyya den Herrscherwechsel prophezeiten, stellten auch ‘Abbās‘ I. Hofastronomen astrologische Berechnungen an und sagten den baldigen Tod einer königlichen Person voraus – ein Zeichen, das ‘Abbās I. nicht ignorieren konnte. Er versuchte also, beide Prophezeiungen zu erfüllen, sich aber dennoch sein Leben und seinen Thron zu sichern. Vor der Zerschlagung der Bewegung im Jahre 1002/1593<sup>302</sup> – zu einem Zeitpunkt, als schon viele Anhänger inhaftiert waren – traf ‘Abbās auf Anraten seines Hofastrologen Ġālāl ad-Dīn Muḥammad Munaġġim Yazdī die Entscheidung, für drei Tage seinen Thron abzutreten. ‘Abbās I. selbst warf sich vor dem neuen Herrscher nieder, die Notabeln taten es ihm gleich. Durch den Verzicht auf den Thron für diese Dauer wollte ‘Abbās I. diesem Schicksal entgehen. Der Ersatz-Herrscher, ein Anhänger der Nuṭṭāwīyya, wurde nach Ablauf der drei Tage hingerichtet und sein Leichnam öffentlich zur Schau gestellt.<sup>303</sup> Damit war beiden Weissagungen Genüge getan: Der Herrscher war entthront und eine königliche Person zu Tode gekommen. Dies bedeutete auch das Ende der Nuṭṭāwīyya auf iranischem Boden; ein Ableger der ausgewanderten Anhänger lebte noch in Indien fort.<sup>304</sup>

Diese Episode macht deutlich, wie einerseits die Nuṭṭāwīyya mit Bezug auf chiliastische Erwartungen einen Bereich abdeckte, der bei den Šāfaviden nicht mehr im Vordergrund stand, an den ‘Abbās I. aber dennoch anknüpfen konnte. Auch zeigt sich die Faszination ‘Abbās‘ für die geomantischen Berechnungen der Nuṭṭāwīyya und zu einem gewissen Grad das Bedürfnis, deren Prophezeiung zu entgehen, was die bedingte Anerkennung ihres Glaubenssystems als valide bedeutet. Selbstverständlich war die Übergabe des Throns eine Farce, waren zu diesem Zeitpunkt doch alle einflussreichen Anhänger der Nuṭṭāwīyya bereits inhaftiert und keinerlei Möglichkeit gegeben, dass sie diesen Schritt hätten ausnutzen können. Außerdem tritt ein Unterschied zwischen dem Imamismus und den *ġulāt* zutage: Letztere verbinden *dīn* und *daulat* zu einer Einheit, die auf Erden erreicht werden kann, der Imamismus, insbesondere in der *šarī‘a*-getreuen Auslegung, erlaubt die Trennung in zwei Bereiche, die erst durch die Wiederkunft des Mahdi aufgehoben werden kann.

**301** Eine Liste der Verfolgungen und Hinrichtungen findet sich bei Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 473–476.

**302** Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 3–6.

**303** Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āṣār fī zīkr al-aḥyār*, 522; Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 473 f.

**304** Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḫ*, 477.

#### 4.4.3 Religion als Legitimation der Herrschaft oder Herrschaft als Legitimation der Religion?

Die Šafaviden können, neben den Mogulherrschern in Indien, als Beispiel für eine Verbindung von Königtum und Religion gelten, die Moin passend in den Terminus *sacred kingship* gefasst hat. Dabei ist die Figur des Königs Ausdruck von Souveränität und gleichzeitig die Verkörperung von Heiligkeit, sei dies nun in Form eines Mystiker oder eines Messias.<sup>305</sup> Der königliche Hof mit seinen Hierarchien und seinem Protokoll ist hierbei eine Nachbildung des mystischen Ordens und Ausdruck der Selbstproklamation als Messias und es werden in ihm mystische und millenaristische Motive zum Ausdruck gebracht. Die Herrscher machen Anleihen bei der sozialen Erinnerung der Gesellschaft und stärker bei der devotionalen Praxis und populären Mythen als beim buchgetreuen, dogmatischen Islam der Gelehrten. Wieder scheint es der Kontext der Mongoleninvasionen mit der Zerstörung urbaner Zentren, politischer Kulturen und religiöser Zugehörigkeiten, die in einer neuen soziopolitischen Ordnung resultierten, in der Sufi-Orden und deren Zentren eine signifikante Rolle spielten, der diese Entwicklung begünstigt oder angestoßen hat. Herrschaft wird verflochten mit Symbolen und Narrativen eines schreinzentrierten Sufismus, der um den erblichen Kult um einen Heiligen organisiert war. In der nachmongolischen Epochen liegen denn auch die Wurzeln hereditärer Formen religiöser Führerschaft – mystische Orden können quasi als Dynastien begriffen werden. Die entstehenden Formen von Religiosität zeigten sich als einflussreicher bei der Formung von Weltanschauungen als Texte oder Traditionen des doktrinalen Islams. Am Ende steht eine „synthesis of practical politics and spiritual practices“:<sup>306</sup>

There was hardly an aspect of public or private life in the eastern Islamic lands that remained untouched by these institutions of ‘mysticism’ and networks of ‘devotion’. The lives of kings were no exception. Thus, in the post-Mongol centuries, the institution of kingship became locked in a mimetic embrace with the institution of sainthood.<sup>307</sup>

Diese doppelte Besetzung von religiöser Führerschaft und weltlicher Herrscherfigur zeigte sich bereits bei Timur. Ismā‘īl gehörte bereits zu einer Sufi-Familie und war sozusagen ein „geborener Heiliger“ mit einer Anhängerschaft, die er von seinem Vater geerbt hatte. Der messianische Anspruch auf Führerschaft wurde übersetzt in astrologische Kalkulationen, mystische Narrative, sowie in visuali-

---

<sup>305</sup> Moin: *The Millennial Sovereign*, 1.

<sup>306</sup> Ebd., 8.

<sup>307</sup> Ebd., 5.



sierter Form Hofrituale, Kleidung, Malerei, Architektur und außerdem institutionalisiert in einem Kult von Hingabe und Unterwerfung unter den Monarchen als Heiligem und König. Dies erweckte den Anschein eines Zusammenfalls der profanen und der sakralen Sphäre, wie er in der Realität jedoch nicht gegeben war.

Dies ist im Grunde die Fortführung und Perfektion einer Entwicklung, die bereits vorher eingesetzt hatte: Sufis wirkten als Prinzenzieher, Hof und Schreinkomplexe zeigten Parallelitäten und Verbindungen in ihrer Entwicklung, Schreine wurden in die Machtsphäre des Herrschers integriert. Aus Sicht des islamischen Gesetzes scheint diese Entwicklung und Verquickung von Herrschaft und Heiligkeit ein Paradoxon, da traditionellerweise Herrschaft durch die *‘ulamā’* legitimiert wurde. Berücksichtigt werden muss jedoch auch die Performanz der Herrschaft: Das sakrale Königtum erhielt kulturelle Logik durch öffentlich ausgeführte Handlungen der Herrscher auf der ständigen Suche nach Bewunderung und Ehrfurcht, um sich vor anderen Autoritätsfiguren auszuzeichnen.<sup>308</sup> Handlungsmuster und kulturelle Praktiken sind weitaus bedeutender als Identitätszuschreibungen oder konfessionelle Grenzen.<sup>309</sup>

Die allgegenwärtige Kosmologie und das Narrativ von Souveränität bilden dabei das Millennium und der Messias, die zusammen einen Komplex mit körperlicher und zeitlicher Dimension bilden. Geht es beim messianischen Diskurs prinzipiell um Verkörperungen sakraler Autorität und die Prophezeiung eines kommenden Retters, der die Zeit der Ungerechtigkeit beenden und Frieden auf Erden stiften wird, treten dabei doktrinale Interventionen oder die Wiederbelebung des religiösen Gesetzes in den Hintergrund. Bedeutend ist lediglich die Präsenz des thaumaturgischen Körpers des Messias; eng damit verbunden sind Fragen nach verkörperten Formen von Souveränität. Hier schließt sich dann wiederum der Kreis, denn es findet eine Kumulation von mystischen, schiitischen und *gūlāt*-Ideen statt: Vorstellungen vom Messias, Mahdi und Erneuerer, *muğaddid* sowie mystische Vorstellungen vom Pol bzw. der *axis mundi*, *quṭb*, und dem perfekten Individuum, *al-insān al-kāmil* sowie die königliche Vorstellung vom göttlichen Glanz, *farr-i izzādī*<sup>310</sup> und dem Herrn der glücklichen Konjunktion

---

308 Ebd., 6.

309 Dieser Überlegung liegt die Argumentation Geertz' zugrunde, der von „transient examples of shaped behavior“ spricht: Geertz: *The Interpretation of Cultures*, 10.

310 Zum Konzept des *farr* bzw. *h'arna* cf. Abolala Soudavar: *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions Series 10 (Costa Mesa (CA): Mazda, 2003), 1–39. Zum Einfluss des Konzepts auf islamische Vorstellungen von Königtum cf. al-‘Azma: *Muslim Kingship*, 190–193. Babaie interpretiert architektonische Anlagen als Abbildung des *farr*: Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 115. Zur visuellen Wiedergebe des *farr* cf. Soudavar: *The Aura of Kings*, 7.

(von Saturn und Jupiter), *ṣāhib-i qirān*,<sup>311</sup> beziehen sich allesamt auf menschliche Agenten, die die religionspolitische Ordnung einer bestimmten Zeit aufrecht erhalten konnten. Verbindungen dieser Konzepte formen in der Tradition eine, wie Moin es treffend bezeichnet, „complex science of the millennium“.<sup>312</sup> Daraus lässt sich eine millenaristische Epistemologie ableiten, die bestimmend wirkt auf sowohl die elitäre als auch die populäre Weltsicht. Damit einhergehende Konzepte wie *tanāsuḥ*, Metempsychose, bilden bedeutende Komponenten von millenaristischen Theorien von Königtum. Diese Kosmologien und Weltbilder weisen eine Persistenz auf, die zwar an soziale Strukturen, jedoch nicht an dynastische Kontexte gebunden sind.

Das Weltbild, in dem ein messianischer Mythos verbunden wurde mit dem Konzept des Millenniums und einem zyklischen Zeitverständnis, verhalf nicht zuletzt der Astronomie und Astrologie zu Bedeutung. Geschichte/Geschichtsschreibung und Astrologie wurden konstruiert als Schwesterndisziplinen, Astrologen waren zugleich auch Chronisten, Historiker wirkten als Orakel. Zur Etablierung von religiösen Hierarchien wurden Kalender und astronomische Ereignisse herangezogen. Dies blieb auch nach der Etablierung der Schia unter den Šafaviden der Fall.

## 4.5 Rituale, Bautätigkeit, Patronage

Die šafavidischen Könige waren in ihrer Herrschaftsausübung auf unterschiedlichen Ebenen durchaus präsent, sei dies in eigener Person oder in Übersetzungen ihrer Auffassung von Religion und Königtum in architektonische Elemente, Rituale oder künstlerische Ausdrucksformen wie Handschriftenilluminationen, etwa des *Šāhnāma*. Insbesondere die öffentliche Zurschaustellung von Frömmigkeit nahm einen bedeutenden Platz ein, über das das Selbstverständnis des Herrschers an die Bevölkerung herangetragen wurde.

---

**311** Zu diesem Konzept cf. Naindeep Singh Chann: „Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the ‘Sāhib-Qirān’.“ *Iran and the Caucasus* 13, 1 (2009): 93 – 110. Zu dieser Bezeichnung unter den Īlḥāniden cf. Anne F. Broadbridge: *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 44.

**312** Moin: *The Millennial Sovereign*, 9.

#### 4.5.1 Rituelle Verfluchungen

Die öffentliche Verfluchung der ersten drei sunnitischen Kalifen und teilweise weiterer sunnitischer Identifikationsfiguren, *tabarru'*,<sup>313</sup> wurde von Ismā'īl nach der Eroberung von Tabriz implementiert<sup>314</sup> und bildete einen ritualisierten Bestandteil šafavidischer Rhetorik. Dazu wurden professionelle „Verflucher“ (*tabarra'iyān*) ernannt, deren Aufgabe von 'Abdī Beg Šīrāzī wirkungsvoll mit dem Zerschmettern der Götzen durch Abraham verglichen werden.<sup>315</sup>

Bezüglich des *tabarru'* ist die Quellenlage etwas uneindeutig. Für die Zeit Ismā'īls I. wird, abgesehen von einigen prominenten Ereignissen, dieses Phänomen nur am Rande erwähnt. Eine Analyse der Berichte über die Krönung Ismā'īls in Tabriz zeigt, dass der Chronist Ḥasan Beg Rūmlū, der sein Werk 949/1542 fertigstellte, einen Wendepunkt in der historiographischen Darstellung markiert: Chroniken vor der seinen erwähnen weder eine Praxis der Verfluchung noch den Terminus *tabarru'* oder *tabarra'iyān*. Erst spätere Chroniken scheinen aus dem *tabarru'* ein regelrechtes ritualisiertes Mittel zur Einschüchterung erobelter Städte durch die Qizilbāš zu machen. Ḥvāndamīr und Amīr Maḥmūd Ḥvāndamīr schreiben beide, Ismā'īl habe für Aserbajdschan befohlen, die Namen der zwölf Imame bei der Predigt zu erwähnen, den Gebetsruf abzuwandeln und alle rituellen Praktiken der Sunniten zu beenden; ein *tabarru'* bleibt unerwähnt.<sup>316</sup> Spätere

---

**313** Jean Calmard: „Les rituels shiites et le pouvoir: L'imposition du shiisme safavide: Eulogies et malédictions canoniques.“ in *Études safavides*, 131–135; Rosemary Stanfield-Johnson: „Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I.“ *Iranian Studies* 27, 1/4 (1995): 123–133, 130. Neben dem Begriff *tabarra'*, einer persischen Modifikation des Arabischen *tabarru'* wird im šafavidischen Diskurs zur rituellen Verfluchung auch von *la'n*, *la'nat*, *ta'n* und *sabb* gesprochen. Stanfield gibt eine umfassende Definition des Begriffes: „*Tabarra'* is often construed with its opposite, *tawalla'*, the latter meaning to proclaim one's drawing closer to someone or something, commonly done in the form of praise (*madh*). Together, the two terms denote the Twelver Shi'ite practices of proclaiming the formula expressing dissociation from the enemies of 'Ali and the House of the Prophet (*ahl-i bait*), and proclaiming the formula expressing praise for 'Ali and the House of the Prophet. The Persian terms *tabarra'i* and *tabarra'iyān* are nouns construed to mean the person or persons who deliver the *tabarra'/tabarru'* to society as versifiers, and whose emphasis, as reflected in the sources, is dissociation (through cursing) rather than drawing close (through praise).“ Rosemary Stanfield-Johnson: „The Tabarra'iyān and the Early Safavids.“ *Iranian Studies* 37, 1 (2004): 47–71, 50.

**314** Ġā'fariyān: *Siyāsat va farhang-i rūzgār-i šafavī*, I, 14.

**315** 'Abdī Beg Šīrāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 40.

**316** Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i šafavī*, 125; Ḥvāndamīr: *Tārīḫ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, IV, 267. Zu Berichten über die Krönung Ismā'īls cf. Sholeh Alysia Quinn: „Coronation Narratives in Safavid Chronicles.“ in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*,

Chroniken führen einen umfassenderen Maßnahmenkatalog Ismā'īls auf, der die Pflicht zur Verfluchung von Abū Bakr, 'Umar und 'Utmān beinhaltet. Bei Nichteinhalten habe die Todesstrafe gedroht. Qummī schließlich ergänzt diese Angaben, dass neben den Kalifen auch die Umayyaden und 'Abbāsiden im Fluch enthalten seien; er schreibt auch von den *tabarra'iyān*, die durch die Stadt laufen und den Fluch laut aussprechen sollten.<sup>317</sup>

Diese Diskrepanzen in den Berichten zur Krönung Ismā'īls werfen Fragen auf bezüglich der tatsächlichen Institution und Institutionalisierung der rituellen Verfluchung zur Anfangszeit der ṣafavidischen Herrschaft. Die in späteren Chroniken übertriebene Darstellung der institutionalisierten *tabarra'iyān* kann sicherlich verworfen werden, handelt es sich hier doch um eine retrospektive Darstellung: Nach der raschen Eroberung weiter Teile des Landes durch Ismā'īl soll er innerhalb kurzer Zeit die Sunna vollständig unterdrückt und die Menschen zwangskonvertiert haben.<sup>318</sup> Entstanden sind also historische Narrative in Form von dynastischen Legenden, die ein Bild von Ismā'īl als Eroberer zeichnen, der innerhalb kürzester Zeit die wahre Religion mit Hilfe verschiedenster Maßnahmen als dominante Religion installierte. Wahrscheinlicher ist jedoch eine graduelle Entwicklung des ṣafavidischen Hofes und der gesellschaftlichen rituellen Praxis, die in Ismā'īls Eroberungsrhetorik begründet lag. Ein *farmān* mit dem Befehl, die *taqiyya* zugunsten des *tabarru'* aufzugeben, gab es frühestens 917/1511 – zum Zeitpunkt der Einwanderung al-Karakīs aus dem Irak. Die juristische Basis der Verfluchung wurde dann festgelegt im *Nafaḥāt al-lāhut fī la'n al-ḡibt wa-ṭ-ṭāḡut*, von Ismā'īl bei 'Alī al-Karakī (gest. 941/1534)<sup>319</sup> in Auftrag gegeben.<sup>320</sup> Die Bedeutung dieser Sanktionierung des öffentlichen Verfluchens liegt darin, dass le-

---

hrsg. von Judith Pfeiffer, Sholeh Alysia Quinn und Ernest Tucker, 311–331 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006), 313–318.

**317** Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 73. Lediglich Iskandar Beg Munšī stellt eine Ausnahme dar: Er schreibt, dass neue Münzen geschlagen worden seien mit dem zwölferschiitischen Glaubensbekenntnis und den Namen der Familie Muḥammads. Den *tabarru'* erwähnt er nicht: Iskandar Beg Munšī: *Tāriḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 128.

**318** Stanfield-Johnson, „The Tabarra'īyan and the Early Safavids“, 58 gelangt diesbezüglich zu folgendem Schluss: „These disparities suggest that the later writings reflected the historians' preference for the mythical aspect of Isma'il's persona as the world-conqueror who brought the true faith of Twelver Shi'ism to all of Iran.“ Der Bericht aus dem später verfassten *'Ālam-ārā-yi ṣafavī* kann als anachronistisch verworfen werden.

**319** Zu al-Karakī cf. Abisaab, „The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501–1736“, 108; Arjomand: *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 132.

**320** Auch außerhalb Irans wurde bekannt, dass al-Karakī die öffentliche Verfluchung befohlen habe. So schreibt es der schiitische Gelehrte Nūr Allāh Šūštārī (gest. 1019/1610) aus Indien. Cf. Šūštārī: *Maḡālis al-mu'minīn*, I, 171.

galistische (elitäre) und populäre Strukturen des Islam sich überlappen und volksreligiöse Elemente ins Staatsprogramm aufgenommen werden.<sup>321</sup> Spätere Berichte projizieren wahrscheinlich nur kontemporäre Praktiken zurück in die Frühzeit von Ismāʿīl. Die Verfluchung der Kalifen wurde von den Osmanen aufgenommen und in eine Schmähung Ismāʿīls beim Freitagsgebet umgewandelt.<sup>322</sup>

Besser belegt ist die Praxis des *tabarruʿ* für die Herrschaftszeit Ṭahmāsb.<sup>323</sup> Der sunnitische Beamte Mīrzā Maḥdūm Šarīfī (gest. 995/1586)<sup>324</sup> beschreibt in seinem anti-schiitischen Werk *An-Nawāqid li-bunyān ar-rawāfiq* seine Begegnungen mit den *tabarraʿiyyān* in den Sitzungen Ṭahmāsb und während seiner Predigten in Qazvin.<sup>325</sup> Wie genau die Propaganda-Einheit der *tabarraʿiyyān* organisiert war, bleibt unklar; sie hatten wohl unter Ṭahmāsb einen gewissen Einfluss am Hof, nahmen an Versammlungen und teilweise auch an militärischen Prozessionen teil.<sup>326</sup> In Herat stellten sie einen Teil des militärischen Protokolls der Qizilbāš dar.<sup>327</sup> Die Gruppe der *tabarraʿiyyān* scheint eine Funktion als Propagandisten ausgeübt zu haben und die korrekte „Schiitisierung“ der Bevölkerung bzw. die Aufgabe sunnitischer Praktiken überwacht zu haben.

---

321 Stanfield-Johnson, „The Tabarraʿiyan and the Early Safavids“, 59.

322 Allouche: *The Origins and Development of the Ottoman-Şafavid Conflict*, 128. Zur Schmähung der Feinde in allgemeinerem Kontext cf. Jan-Peter Hartung: „Wider die Schmach: Eine historisch-anthropologische Untersuchung von „Beleidigung“ in einigen muslimischen Kontexten.“ in *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft: Bd. I: Historische Anthropologie*, hrsg. von Stephan Conermann und Syrinx von Hees, 107–137, Bonner Islamstudien 4 (Schenefeld: EB, 2007).

323 Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 598. Ausführlich zur Praxis der Verfluchung unter Ṭahmāsb cf. Stanfield-Johnson, „Sunni Survival in Safavid Iran“.

324 Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ʿālam-ārā-yi ʿAbbāsī*, I 148 schreibt, auch wenn Šarīfī Sunnit gewesen sei, so sei er doch ein fähiger Exeget und guter Prediger gewesen, der die Menschen in großer Zahl angezogen habe. Allerdings habe er ein schlechtes Verhältnis zu Ṭahmāsb gehabt. Šarīfī war unter Ismāʿīl II. ein hochrangiger Beamter und *šadr*, wurde dann jedoch inhaftiert und schließlich ins Exil geschickt und starb in Mekka. Die zuvor unter Ismāʿīl II. abgesetzten *tabarraʿiyyān* forderten seinen Tod, ihrer Forderung wurde jedoch nicht nachgegeben. Zur Karriere Šarīfīs cf. Eberhard: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, 56–60; Shohreh Gholisorkhi: „Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History.“ *International Journal of Kurdish Studies* 26, 3 (1994): 477–488; Rosemary Stanfield-Johnson: „Mirza Makhdum Sharifi: A 16<sup>th</sup> Century Sunni Sadr at the Safavid Court.“ (Dissertation, University of New York, 1993).

325 Stanfield-Johnson, „Sunni Survival in Safavid Iran“, 132.

326 Sie werden für eine Prozession im Jahre 936/1529 neben Musikern aufgeführt: Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 198–204; Masashi Haneda: „L'évolution de la garde royale des Safavides.“ *Moyen Orient et Océan Indien* 1 (1984): 41–64; Klaus Michael Röhrborn: *Provinzen und Zentralgewalt im 16. und 17. Jahrhundert* (Berlin: De Gruyter, 1966), 46.

327 Qummi: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 220.

Der Venezianer Michele Membrè verbrachte 946–947/1539 fast ein Jahr bei den Qizilbāš und anderen hochrangigen Mitgliedern des Hofes in Tabriz und konnte dort die *tabarra'iyān* beobachten. Er schreibt, Ṭahmāsb sei von Würdenträgern, *qurčīs* und *tabarra'iyān* umgeben, sobald er in der Öffentlichkeit erscheine oder Versammlungen leite. Letztere liefen vor dem *šāh* und riefen zu Trommeln „*šad hazār la'nat bar 'Umar, 'Ušmān va Abū Bakr*“ (100.000 Flüche über 'Umar, 'Ušmān und Abū Bakr). Qizilbāš-Notablen hätten zudem ihren persönlichen *tabarra'ī*, der die „Osmanen“ verfluche.<sup>328</sup>

Die Praxis der Verfluchung in Moscheen und öffentlichen Versammlungsorten wurde offensichtlich ab 940/1533–34 großflächig implementiert, *tabarra'iyān* im Hofritual integriert und eng an die herrschende Elite angeschlossen. Die Aufmerksamkeit, die Ṭahmāsb ihnen entgegenbringt, zeigt seine Anerkennung der Bedeutsamkeit populärreligiöser Elemente bei der Propaganda schiitischer Ideen in seinem Herrschaftsgebiet.

Unter Ismā'il II. wurden die Verfluchungen, möglicherweise auf Betreiben Šarīfīs, ausgesetzt und er versuchte, die *tabarra'iyān* aufzulösen.<sup>329</sup> Danach blieb der *tabarru'* zwar in Gebrauch, es gab jedoch keine damit beauftragte offizielle Gruppe mehr. Unter 'Abbās I. konzentrierten sich die Verfluchungen gegen den

---

**328** Membrè: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*, 20. Die Osmanen sind hierbei ein Übersetzungsfehler, eine Verlesung von Othmān und Ottoman bzw. Ottomani, die der Übersetzer zu verantworten hat.

**329** Sayyid Ḥasan Ḥusainī Astrābādī: *Az šaiḥ Šafī tā šāh Šafī. Az tāriḥ-i sulṭānī*, hrsg. von Iḥsān Iṣrāqī (Teheran: Intiṣārāt-i 'ilmī, 1364 h. š. = 1985), 92; Ḥvānsarī Iṣfahānī: *Rauḍāt al-ḡannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt*, II, 322f; Iskandar Beg Munšī: *Tāriḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 214f. Mirzā 'Abdallāh al-Afandī al-Iṣbahānī: *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, 6 Bände, hrsg. von Aḥmad al-Ḥusainī. Maḥṭūṭāt Maktabat Āyatallāh al-Mar'ašī al-'Āmma 5 (Qom: Maṭba'at al-Ḥayyām, 1401 A. H. = 1980/81), II, 73 erwähnt, dass Ḥusain al-Karakī sich weigerte, die Beendigung der Verfluchung zu sanktionieren. 'Abd al-'Āl al-Karakī floh nach Hamedan, Ḥusain blieb in Qazvin, wo er nach einigen Konfrontationen inhaftiert wurde. Nachdem Ismā'il II. kurz darauf starb (möglicherweise in Folge einer Verschwörung), wurde er freigelassen. Zu al-Karakī cf. Devin J. Stewart: „The Lost Biography of Baha' al-Dīn al-'Amili and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid Historiography.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 177–205. Insbesondere die Schmähung 'Ā'īsās wurde von Ismā'il II. kritisiert: Iskandar Beg Munšī: *Tāriḥ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 155, 213f. Dazu fand eine aufschlussreiche Diskussion zwischen Ismā'il II. und Ḥ'āḡa Afḍal ad-Dīn Turka al-Ḥuḡandī al-Iṣfahānī statt, der als *faqīh* für Ṭahmāsb tätig gewesen war und weiterhin als Berater für Ismā'il II. fungierte. Genauerer zu dieser Episode cf. Āqāḡarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i 'aṣr-i šafavī*, 182. Ḥ'āḡa Afḍal ad-Dīn wird auch erwähnt bei Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 438. Zur Religionspolitik Ismā'īls II. allgemein cf. Michel M. Mazzaoui: „The Religious Policy of Safavid Shah Isma'il II.“ in *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui und Vera Basch Moreen, 49–56 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990); Stewart, „The Lost Biography of Baha' al-Dīn al-'Amili and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid Historiography“.

zweiten Kalifen ‘Umar.<sup>330</sup> Daneben gab es die Tradition des ‘*Umar kušān* (Tötung ‘Umars), bei der eine Strohuppe prozessiert und verbrannt wurde, die ‘Umar symbolisieren sollte.<sup>331</sup> Die Praxis der Verfluchung wurde enger an schiitische Feste gekoppelt und stand nicht mehr als eigenständiges Ritual für sich.<sup>332</sup>

#### 4.5.2 Frömmigkeit als Performanz

Zwei šafavidische Herrscher taten sich besonders hervor mit öffentlicher Zurschaustellung frommer Handlungen, die in ritualisierter Form teilweise mehrfach durchgeführt wurden: Ṭahmāsb und ‘Abbās.<sup>333</sup>

Ṭahmāsb porträtiert sich in seinen Memoiren als frommer Schiit, der nach den Vorgaben der *šarī‘a* handle, im Gegensatz zu den Praktiken seines Vaters und der Qizilbāš. Er engagierte sich in Disputen mit religiösen Gelehrten,<sup>334</sup> legte großen Wert auf seine Abstammung als *sayyid*<sup>335</sup> – er gab auch die Rezension der Hagiographie Šafī ad-Dīns in Auftrag – und zeigt in seinen Memoiren seine Ver-

---

**330** Calmard schreibt, die Schiiten hätten sogar während des *ḥağğ* anstelle von *salāmat-i ‘Umar-i Šaddiq* (Segen für ‘Umar den Aufrichtigen) *‘Umar-i zandīq* (‘Umar den Ketzer) gesagt: Jean Calmard: „Shi‘i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia*, 162.

**331** Jean Calmard: „Shi‘i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia*, 167; Willem M. Floor: *The History of Theater in Iran* (Washington D. C.: Mage, 2005), 203–221; Pārsā Dūst: *Šāh Ṭahmāsb-i avval*, 811f. Diese Tradition ist bis in die Anfänge der Islamischen Republik Iran Anfang der 1980er Jahre belegt, scheint danach jedoch aufgegeben worden zu sein.

**332** Als Nādir Šāh Afšār 1149/1736 befahl, die Verfluchungen gänzlich zu unterlassen, war er wenig erfolgreich. Nach der Islamischen Revolution wurden Abū Bakr und ‘Umar von Khomeini als Männer bezeichnet, die dem Beispiel Muḥammads gefolgt seien; die Verfluchung hat im offiziellen Diskurs heute keinen Platz mehr.

**333** Ṭahmāsb und ‘Abbās I. waren selbstverständlich nicht die einzigen Herrscher, die ihre Frömmigkeit öffentlich zur Schau stellten; ihre Beispiele sind jedoch die prominentesten und aussagekräftigsten und wurden daher ausgewählt. Auch Frauen der šafavidischen Herrscherfamilie nahmen aktiv am religiösen Leben teil und unterstützten Schreine oder unternahmen Pilgerreisen nach Mašhad. Die Tochter Ṭahmāsb, Zainab Begum, stiftete den Basar des Amīr Čaqmāq in Yazd für die Erhaltung des Schreins in Mašhad. Cf. Szuppe, „La participation des femmes de la famille royale à l’exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI<sup>e</sup> siècle, première partie“, 250. Ṭahmāsb Schwester Šahzada Sulṭānum stiftete ihre private Keramik- und Juwelensammlung. Cf. Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 430f.

**334** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 122; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavāriḥ*, I, 597.

**335** ‘Abd al-Ḥusain Navā‘ī: *Šāh Ṭahmāsb-i Šafavī. Mağmū‘a-yi asnād va mukātabāt-i tāriḥi hamrāh bā yāddāsthā-yi tafšīlī*. Intiṣārāt-i bunyād-i farhang-i Irān 105 (Teheran: Intiṣārāt-i bunyād-i farhang-i Irān, 1350 h. š = 1971), 204.



bindungen zur transzendenten Macht über den wiederholten Rekurs auf Träume und Eingebungen, die ihn in seinen Herrschaftsangelegenheiten leiten und seinen Handlungen religiöse Legitimität verleihen sollen.<sup>336</sup> In die gleiche Richtung verweist seine *tauba* (Reue, Umkehr), die über ein öffentliches „Edikt (*farmān*) der aufrichtigen Reue“ ausgedrückt wurde. Dieses Edikt wurde im Jahre 938/1532 in Moscheen aufgehängt.<sup>337</sup> Mit den darin aufgelisteten religiös bedingten Verboten von Wein, Rauschgift, Prostitution, Musik und Glückspiel<sup>338</sup> machte Ṭahmāsb das Konzept *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkār* (das Gebieten des Guten und das Verwehren des Schlechten) zu seiner eigenen Aufgabe. Wiederum war es ein Traum, der Ṭahmāsb zu seiner Umkehr veranlasste.<sup>339</sup> Hier treffen verschiedene Ereignisse zusammen, die für den religiösen Fortgang unter den Ṣafaviden entscheidend sind: Die von Ṭahmāsb angestrebte Partnerschaft mit den *'ulamā'* resultierte in einem Übergang von der „populären“ zur doktrinalen Schia und der Verbannung des Sufismus,<sup>340</sup> was ein neues ideologisches Narrativ zur Folge hatte. Daneben wurde mit einer Bereinigung des *divāns* von Ismā'il, dem als Begründer der Dynastie eine ähnliche Stellung wie dem Ordensgründer Ṣafī ad-Dīn zukam, sowie des neuen Arrangements der Genealogie eine „Schiitisierung“ der Dynastie betrieben. Nicht nur die *tauba* wurde öffentlich dokumentiert, auch die religiöse Macht 'Alī b. al-Ḥusain al-Karakīs wurde in einem *farmān* bekräftigt – ein Schlüsseltext zur Konstituierung klerikaler Autorität der schiitischen Gelehrten.<sup>341</sup>

**336** Šāh Ṭahmāsb aṣ-Ṣafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 37: 'Alī sei ihm (Ṭahmāsb) vor einem Feldzug gegen die Osmanen im Traum erschienen, bei einer anderen Gelegenheit sei es der Ordensgründer Ṣafī ad-Dīn gewesen, auch habe er das göttliche Licht gesehen, eben jenes, das auch Moses und Muḥammad erblickt hätten. Weitere Hinweise zu Träumen Ṭahmāsbs sind zu finden bei: Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'il va Šāh Ṭahmāsb-i ṣafavī*, 149; Navā'ī: *Šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī*, 176.

**337** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḫ-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, I, 201; Šāh Ṭahmāsb aṣ-Ṣafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 29f.

**338** Navā'ī: *Šāh Ṭahmāsb-i Ṣafavī*, 513; Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḫ*, I, 225f. Laut Āqāğarī soll Ṭahmāsb selbst sich bis zu seinem Tod an die im Edikt erwähnten Verbote gehalten haben. Allerdings gibt er nicht an, auf welcher Grundlage er zu diesem Schluss kommt: Āqāğarī: *Muqaddima-i bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i 'aṣr-i ṣafavī*, 97.

**339** Zur Verbindung dieses Edikts mit Traumnarrativen Ṭahmāsbs und der Konstruktion eines persönlichen Narrativs in den Memoiren cf. Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 308–325.

**340** Halm: *Die Schia*, 109.

**341** Saīd Amir Arjomand: „Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī al-Karakī.“ in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, hrsg. von Saīd Amir Arjomand, 250–262, SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany: State University of New York Press, 1988), 250.



Mit der Thronbesteigung ‘Abbās’ I. wurde das šafavidische Königtum in Szene gesetzt als Verbindung von iranischem Monarchen, schiitischem Gläubigen und *pīr* des Ordens. Die Wiederaufnahme vorislamischer Bezugspunkte etwa über das Feiern des iranischen Neujahrs, *naurūz*, schuf eine Verbindung zu älteren iranischen Vorstellungen von Königtum.<sup>342</sup> ‘Abbās inszenierte sich daneben auch als demütiger, frommer Schiit, etwa über die Ausübung schiitischer Rituale zu ‘*ašūrā*’ am Schrein in Ardabīl,<sup>343</sup> die eingebettet waren in die dynastische und familiäre

---

**342** Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah ‘Abbas I.“ in *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, hrsg. von Lynette G. Mitchell und Charles Peter Melville, 371–397, Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 2 (Leiden: Brill, 2013).

**343** Über die Ausübung schiitischer Rituale vor der Zeit der Šafaviden ist nur wenig bekannt, lediglich einige Einzelfälle sind dokumentiert, etwa für die Selbstverletzung mit Messern (Jean Calmard: „Shi‘i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi‘ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia*, 154.) oder das Schlagen mit Ketten (ebd., 178.); unklar bleibt, wann diese Praktiken implementiert wurden und wie weit verbreitet sie waren. Meist scheint es sich um regionale Erscheinungen mit teilweise karnevalesken Zügen gehandelt zu haben, so die Mutmaßung Calmards: Cf. ebd., 142. Gegen Ende der Herrschaftszeit ‘Abbās’ I. fanden Trauergesänge und spezielle Predigten in Moscheen statt (ebd., 154.). Zu dieser Zeit fanden Rituale rund um ‘*ašūrā*’ landesweit Verbreitung, teilweise mit Neuerungen wie einem Sarg, der paradiert wurde, dem *naḥl* (Standarte) oder schwarz angemalten Gesichtern. Cf. die Darstellung bei Tavernier: *Les six voyages en Turquie et en Perse*, II, 157–165. Zu Zeremonien in Zusammenhang mit ‘*ašūrā*’ liefert Kaempfer eine umfassende Beschreibung:

„Dem Andenken an den jähnen Untergang des so großen Sterns [i.e. Ḥusain] widmen die Perser alljährlich in angemessener Weise eine Gedächtnisfeier. Vormittags nämlich kommen sie auf öffentlichen Straßen und Plätzen zusammen und lauschen mit großer Ergebenheit einem Mullah, der täglich einen Abschnitt aus dem Buche „Rouzat ošch-Schohaddā“ oder der „Geschichte der Märtyrer“ vorliest, die für den Glauben gestorben sind; denn diese [Geschichte der Märtyrer] ist entsprechend der Zahl der zehn Tage der Trauer in zehn Abschnitte aufgeteilt, deren letzter den Bericht über den Tod Hosseins enthält. Am Abend strömen sie nochmals geräuschvoll zu Rasthäusern, an Kreuzwege sowie auf öffentliches Gelände, schleppen Reisigbündel und hell brennbares Material herbei und entfachen ein Feuerwerk, um das herum sie einen Totenchor bilden. Unverzüglich beginnen sie im Dreischritt zu tanzen und rufen mehrmals Hosseins Namen aus, und zwar mit einer Stimme, die nicht traurig klingt und laut aufheult, aber ähnlich ist wie die von Menschen, die ihren Unmut bekunden; dabei treten sie abwechselnd und gleichsam in Chortänzen auf, indem sie zum Takt dieses Tons in Kreisform gewissermaßen sich rhythmisch bewegen und mit der Faust auf die Brust schlagen sowie mit dem Fuß ungestüm auf die Erde stampfen. Wer die Sache nicht kennt, könnte meinen, er vernehme das Gebell einer Hundemeute oder sehe ganz aus der Nähe sogar springende Furien: Dermaßen unbändig wüten sie mit ihren Mienen und Gebärden, um ihrer Rache Ausdruck zu verleihen. Das Schauspiel dauert mehrere Stunden, bis die vorgerückte Nacht die ermatteten Menschen zur Ruhe einlädt. Endlich schließen sie die zehntägige Trauerfeier mit einem Totenfest ab, wobei die Bürger sich gassenweise einfinden und den Sarg des Ermordeten (der keinen Deckel hat und zum Anschauen den scheinbar verwundeten und blutbeschmierten Leichnam eines Knaben zeigt) in einem volkreichen Umzug

Identität der Šafaviden. Bis zum Ende der Šafavidenherrschaft etablierten sich solche schiitischen Rituale und entwickelten sich zu einem kohärenten kulturellen Konzept.

Besonders prominent waren jedoch öffentliche fromme Handlungen ‘Abbās’ I. in Zusammenhang mit dem Schrein des achten schiitischen Imams ‘Alī b. Mūsā ar-Riḏā, dem Sohn des Mūsā al-Kāẓim, auf den sich die Šafaviden in ihrer Genealogie seit Ṭahmāsb bezogen, in Mašhad. Nach der erfolgreichen Rückeroberung Ḥurāsāns von den Usbeken betrat ‘Abbās ohne Kopfbedeckung und barfuß den Schrein.<sup>344</sup> 1009/1601 unternahm er dann zu Fuß eine Wallfahrt von Isfahan nach Mašhad, um Unterstützung des Imams für die militärische Auseinandersetzung mit den Usbeken zu erbitten.<sup>345</sup> Die Pilgerreise war Teil eines Gelübdes, *naḡr*, seine öffentliche Hingabe der imāmitischen Religion gegenüber zu zeigen.<sup>346</sup> ‘Abbās blieb während den Monaten Rağab, Ša‘bān und Ramaḡān in Mašhad und vollzog religiöse Handlungen wie nächtliche Gebete, aber auch niedere Arbeiten am Schrein und kehrte beispielsweise den Hof.<sup>347</sup> Der Schah wird zum einfachen Anhänger des Imams stilisiert, was sich im Titel *kalb-i āstān-i ‘Alī*

---

durch die Stadt führen, bis überall eine bewegliche Menge von Frauen und gemeinen Leuten <hinzutritt und anfängt> zu seufzen. In anderen Städten lassen sich Begleiter des Leichenzuges mit einem Schermesser den frisch rasierten Schädel verletzen, und zwar mit einer kreisrunden Wunde rings um den Kopf herum und mit zwei Querschnitten am Scheitel, um den schändlichen Mord mit einem lebendigen und schmerzvollen Anblick widerzuspiegeln. Diese zehntägige öffentliche Trauer heißt Aschurā.“ *Kaempfer: Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum*. in Abschnitt 3, Bericht XI: „Attributa aulae potiora“, § 3.

**344** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, II, 752 und 764.

**345** Caroline Mawer: „Shah ‘Abbās and the Pilgrimage to Mashhad.“ *Iran* 49 (2011): 123–147; Charles Peter Melville: „Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 191–229, Pembroke Persian Papers 4 (London: I. B. Tauris, 1996). Der Hofastrologe Mullā Ġalāl erzählt, wie er die Strecke von Isfahan nach Mašhad mit einem Seil habe vermessen müssen: Yazdī: *Tārīḡ-i ‘Abbāsī yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, 206. ‘Abbās I. besuchte selbstverständlich auch andere Mausoleen und lokale Heiligengräber: Vālī-yi Iṣfahāni: *Ḥuld-i barīn*, 152. Zur Reiseroute ‘Abbās’ cf. Charles Peter Melville: „From Qars to Qandahar: The Itineraries of Shah ‘Abbas I (995–1038/1587–1629).“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmard, 195–224, Bibliothèque iranienne 39 (Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993).

**346** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḡ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, II, 610 ff. Eine Analyse der Berichte zur Pilgerreise findet sich bei Charles Peter Melville: „Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.“ in *Safavid Persia*. Zu anschließenden Stiftungen ‘Abbās’ I. cf. Robert Duncan McChesney: „*Waqf* and Public Policy: The *Waqfs* of Shāh ‘Abbās, 1011–1023/1602–1614.“ *Asian and African Studies (Israel)* 15 (1981): 165–190, 169.

**347** Charles Peter Melville: „Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.“ in *Safavid Persia*, 195.

(Hund der Türschwelle ‘Alis) niederschlägt, der auf Objekten und Manuskripten, die der Schah den Schreinen stiftete, genannt wird.<sup>348</sup>

Der symbolische Gehalt dieser Pilgerreise und seines Aufenthaltes am Schrein als Schauplatz der Ausübung sozialer Sitten, die über Rituale zum Ausdruck gebracht werden, waren jedoch viel umfassender: ‘Abbās I. gerierte sich als frommer und demütiger Herrscher und wurde in den Chroniken dafür gefeiert.<sup>349</sup> Zudem agierte er als Vermittler zwischen den „einfachen“ Gläubigen und der transzendenten Autorität. Auch verlieh ‘Abbās mit diesem Akt seinem Anspruch, der Vertreter der Imame zu sein, Nachdruck. Mašhad wurde mit seinem Schrein durch ‘Abbās aufgewertet als religiöses Zentrum gegenüber Isfahan als politischem Zentrum :

Symbolically as well as physically, Shah ‘Abbās’s march drew a line joining Isfahan, the new capital of the Safavid Empire, with Mashhad, the empire’s religious center, and thus underscoring the primacy of the pilgrimage to the tomb of the Shi‘i imam.<sup>350</sup>

‘Abbās I. war nicht der einzige Herrscher seiner Zeit, der eine solche Pilgerreise unternahm, um damit ein bestimmtes populäres, religiöses Bild seiner selbst zu konstruieren: Der Mogulherrscher Akbar unternahm eine solche Reise zum Schrein des Mystikers Mu‘īn ad-Dīn Čištī.<sup>351</sup> Das Resultat der Pilgerreise war je-

---

**348** Ṭahmāsb hatte sich noch als *ḡulām-i ‘Alī*, Sklave ‘Alis, tituliert: Muḥammad Ibrāhīm Bāstānī-yi Pārizi: *Siyāsāt va iqtisād-i daura-yi šafavī* (Teheran: Intišārāt-i Šafī ‘Alīšāh, 1378 h. š. = 1999), 267. Dass ‘Abbās I. trotz seines frommen Auftretens gerne und häufig dem Wein zusprach und Trinkgelage mit Musik veranstaltete, war nur ein scheinbarer Widerspruch, der in den Chroniken unaufgelöst stehenbleiben konnte. Der englische Reisende Herbert schreibt dazu, in Iran würden Herrscher und Bevölkerung gleichermaßen Wein trinken – im Gegensatz zu den Türken, die das nur im Verborgenen tun würden. Cf. Herbert: *Travels in Persia*, 82f.

**349** Della Valle schreibt dazu, ‘Abbās I. lasse sich auch nur mit herabhängendem Schnurrbart porträtieren, um so seinen Gehorsam Gott gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Cf. Pietro Della Valle: *The Pilgrim. The Travels of Pietro Della Valle*, hrsg. von George Bull (London: Hutchinson, 1990), 159. Zur öffentlichen Zurschaustellung von Frömmigkeit kam ‘Abbās’ I. Vorliebe für Beleuchtungen, *čirāḡān*. Herbert zieht eine Verbindung von Königtum und Licht: Herbert: *Travels in Persia*, 82. Eine Beschreibung einer solchen Festivität findet sich bei Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-ašār fī ḡīkr al-aḡyār*, 577.

**350** May Farhat: “Shi‘i Piety and Dynastic Legitimacy: Mashhad under the Early Safavid Shahs.” *Iranian Studies* 47, 2 (2013): 201–216, 211.

**351** Clara Cary Edwards: „Relations of Shah Abbas the Great, of Persia with the Mogul Emperors, Akbar and Jahangir.“ *Journal of the American Oriental Society* 35 (1917): 247–268; Charles Peter Melville: „Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.“ in *Safavid Persia*, 193.

doch unterschiedlich: Akbar wählte sich in Ajmer einen religiösen Führer,<sup>352</sup> ‘Abbās I. war eigentlich selbst ein solcher in seiner Eigenschaft als Ordensoberhaupt, suchte aber eine Verbindung zu den schiitischen Imamen zu schaffen, um damit die genealogische und religiöse Basis der Šafaviden zu stärken.<sup>353</sup>

Die religiösen Inszenierungen Ṭahmāsb und ‘Abbās I. wurden von ihren Nachfolger wieder aufgegriffen: ‘Abbās II. ließ als erste Maßnahme nach seiner Thronbesteigung alle Weinschenken schließen und verkündete ebenfalls öffentlich seine Reue wegen religiös verpönter Praktiken. Wie sein Namensvetter ‘Abbās I. bezeichnete auch er sich als *kalb-i ‘Alī* (Hund ‘Alis), wie die Inschrift auf seinem Siegelring zeigt,<sup>354</sup> und unternahm eine Wallfahrt nach Mašhad, wo er laut Aussage eines Chronisten 50 Tage lang Gebete verrichtet haben soll.<sup>355</sup>

Die öffentliche Zurschaustellung von Frömmigkeit über die Performanz von Ritualen stellten ein Mittel dar, über das sich der Herrscher als schiitischer Gläubiger verkörperte und letztlich die Dynastie der Šafaviden noch stärker an die Schia und den Mahdi band. Frömmigkeit und Demut des Herrschers sollten seine Verbindung zu Gott offenbaren, die Wahl des Ortes zur Zurschaustellung derselben verknüpfte die Handlungen mit religiösen Autoritätsfiguren, insbesondere den schiitischen Imamen und machte die Imame zu einer Quelle der Herrschaftslegitimierung. Nicht nur sakrale Bauten wie Schreine dienten als Bühne für

---

**352** Zu Verbindungen der Mogulherrscher, insbesondere Akbar zu Sufis cf. Heike Franke: *Akbar und Ġahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*. Bonner Islamstudien 12 (Schenefeld: EB, 2005), 56–73.

**353** Die Herrscherdynastien der Moguln und Šafaviden bezogen sich beide in ihrer Vision von Königtum auf die Timuriden und verstanden sich als deren Erben: die Šafaviden aufgrund der Übernahme ihres Herrschaftsgebietes, die Moguln über ihre Abstammung. Cf. Yazdī: *Tārīḫ-i ‘Abbāsi yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, 255; Masashi Haneda: „The Character of the Urbanisation of Isfahan in the Later Safavid Period.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 369–388, *Pembroke Persian Papers 4* (London: I. B. Tauris, 1996). Quinn führt das timuridische Erbe in der Geschichtsschreibung aus: Quinn: *Historical Writing during the Reign of Shah ‘Abbās*; Quinn, „Notes on Timurid Legitimacy in Three Safavid Chronicles“; Sholeh Alysia Quinn: „The Timurid Historiographical Legacy: A Comparative Study of Persianate Historical Writing.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 19–31, *Islamic History and Civilization 46* (Leiden, Boston: Brill, 2003). Der Rückgriff auf die Timuriden war für die Šafaviden jedoch nur ein Element unter vielen zur Konstruktion ihres Herrschaftskonzeptes.

**354** Mullā Kamāl Munağğim: *Tārīḫ-i šafaviyān*, hrsg. von Ibrāhīm Dihgān (Arāk: Kitābfurūšī-yi Dāvūdī, 1332 h. š. = 1953), 98. Außerdem verweigerte er die Erhebung unrechtmäßiger Steuern, wie Qazvīni feststellt: Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd Qazvīni: *‘Abbās-nāma*, hrsg. von Ibrāhīm Dihgān (Arāk: Kitābfurūšī-yi Dāvūdī, 1329 h. š. = 1950), 317.

**355** Ebd., 105.

diese Performanz, auch die Architektur von Städten war darauf ausgelegt, als königlicher Raum die Frömmigkeit des Herrschers zum Ausdruck zu bringen, wie im Folgenden noch deutlich wird.

#### 4.5.3 Schreine, Heiligtümer und Paläste

Über Literalität, Narration und ideologische Konstruktionen, die soziale und gemeinschaftliche Identitäten schaffen, werden physische und mentale Landschaften geformt und transformiert. Der Bau von Zentren, seien dies politische Zentren mit dem Bau von Palastkomplexen oder aber religiöse, wie Schreine, greift tief in urbane und rurale Räume ein und hat vielfältige (Aus-)Wirkungen auf gesellschaftliche Dynamiken. Gleichzeitig wird damit das Selbstverständnis von religiöser und ethnischer Identität sowie herrschaftlicher Legitimität zum Ausdruck gebracht, auch über die Verwendung von Symbolen im dreidimensionalen Raum:

Symbols represent the voice and language of architecture, and convey meanings beyond their time and space.<sup>356</sup>

Zur Zeit der Mongolen und Timuriden verzeichnete der Städtebau einen erheblichen Rückgang: Die İlhâne stellten ihre Zelte in der Peripherie von Städten auf und legten so strukturell eher Garnisonsstädte an, als sich städtebaulich dauerhaft zu betätigen. Erst nach und nach begannen sie mit dem Bau von kleinen Stadtanlagen in der Peripherie, wo ursprünglich die Zelte gestanden hatten, meist mit einer Freitagsmoschee und einem Herrschermausoleum, was sich dann zu einem eigenen, neuen Zentrum entwickelte, so etwa in Tabrîz unter Ġazan Hân oder auch in Samarkand und Isfahan. Bepflanzte Wege schufen dann Verbindungen mit dem alten Stadtzentrum, wie in Herat und Schiraz exemplarisch geschehen.<sup>357</sup> Zwischen diesen beiden Stadtzentren wurde meist ein Platz angelegt, der militärische und herrscherliche Funktionen erfüllte, wie z. B. der *Maidân-i Mîr Čaqmâq* in Yazd.<sup>358</sup> Basare komplettierten die Anlagen, die somit aus mehreren zerstreuten Zentren bestanden, von denen jedes seine eigenen Funktionen er-

<sup>356</sup> Rafooneh Mokhtarshahi Sani: "The Symbolic Expression of Power and Religion in the Public Buildings in Safavid Iran: A Conceptual Interpretation." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6, 2 (2013): 199–218, 201.

<sup>357</sup> Manûčîhr Furûtan: „Taḥlîlî az fażāhâ-yi šahrî az Tabrîz-i îlhânî tâ İsfahân-i şafavî.“ *Huviyyat-i šahr* 4 (1388 h. š. = 2009): 95–106, 97.

<sup>358</sup> Ebd., 98.

füllte. Erst die prototypische Anlage der Stadt Isfahan unter den Šafaviden arbeitete mit einem gemeinsamen Zentrum, das alle Funktionen erfüllte: Palastkomplexe, das Handelszentrum und die Freitagsmoschee fanden darin ebenso Platz wie *madrasas*, militärische Plätze, Wohngebiete, Gärten und Parkanlagen. Hinzu kam die Beteiligung reicher Bürger, die Bäder und Schulen stifteten. Prinzipiell lagen der Städtebau und die meiste Bautätigkeit unter den Šafaviden jedoch in Händen des Herrschers, wobei vor der Zeit von ‘Abbās I. nur sehr beschränkt gebaut worden war.

Bei der Etablierung von Tabriz als Hauptstadt schuf Ismā‘il ein Herrschaftsgebiet, das altiranische Symbole des Königtums mit jenen der charismatischen Autorität eines Ordensführers vereinte. Die Schia komplettierte diese neue politische und religiöse Ideologie. Die Fluidität der zugrundeliegenden Konzepte sowie deren zeitweise Kombination schlägt sich auch in der materiellen Kultur, insbesondere in architektonischen Konventionen, die an der Etablierung einer nationalen Identität maßgeblichen Anteil hatten, nieder.<sup>359</sup>

### Religiöse Zentren in Ost und West

Pilgerzentren im šafavidischen Iran waren Ardabīl, Mašhad und Qom, die ein regelrechtes Netzwerk bildeten.<sup>360</sup> Andere schiitische Stätten waren, ebenso wie Mekka, Medina und Jerusalem, unter osmanischer Kontrolle und somit dem Zugriff der Šafaviden entzogen. Der Aufstieg der Šafaviden war eng an ihr Ordenszentrum in Ardabīl geknüpft: Hier lebte und wirkte der Ordensgründer Šafi ad-Dīn und auch sein Mausoleum stand hier. Mit einer Neuausrichtung des Selbstverständnisses der herrschenden Dynastie und der damit einhergehenden Verschiebung der Identität von einem Sufi-Orden hin zu einer zwölferschiitischen Herrschaft wurde der Schrein des achten Imams in Mašhad zu einem Dreh- und Angelpunkt für die öffentliche Performanz von Frömmigkeit und zum identitätsstiftenden Zentrum. Beide Orte spiegelten die Verbindung von Pilgerzentrum

---

**359** Dies ist nicht mit einem irgendwie gearteten Nationalbewusstsein gleichzusetzen. Mazzaoui setzt die Rezeption von Nationalismus in Iran erst auf nach 1800 an. Cf. Michel M. Mazzaoui: „The Safavid Phenomenon: An Introductory Essay.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, 1. Siehe dazu auch die Diskussion bei Browne im Abschnitt „Nationality“: Browne: *A Literary History of Persia*, IV, 12ff.

**360** Zum sozialen Leben an den Schreinen und der Bedeutung dieser Orte cf. Robert Gleave: „The Ritual Life of the Shrines.“ in *Shah ‘Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 88–97 (London: The British Museum Press, 2009); Kishwar Rizvi: „Sites of Pilgrimage and Objects of Devotion.“ in *Shah ‘Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 98–115 (London: The British Museum Press, 2009).

und Kommerz wider und waren für die Herrscher auch wirtschaftlich bedeutsam. Renovationen, Um- und Neubauten in den beiden religiösen Zentren auf şafavidischem Herrschaftsgebiet<sup>361</sup> helfen jedoch auch beim Verständnis des religiösen Selbstbildes der jeweiligen Herrscher.<sup>362</sup>

Schreine können generell als soziale Institutionen mit öffentlichen und privaten Funktionen und als Orte religiöser Praxis aufgefasst werden.<sup>363</sup> In Zusammenhang mit solchen Zentren entwickelte sich eine kulturelle Sprache mit architektonischem Ausdruck, die für Pilger, Gelehrte und Sufis gleichermaßen den Zugang zu Religion ermöglichte.<sup>364</sup> Schreine besetzen also eine Schnittstelle von Raum und Funktion und sind daher attraktive Bezugspunkte für die Identitätsstiftung und Patronage jener Familien, die mit ihrer Verwaltung beauftragt sind. Narrative mystischer Orden aber auch anderer Organisationsformen rotieren oft um solche Zentren.

### Ardabīl

Der Schrein Şafī ad-Dīns in Ardabīl hatte für die Şafaviden konstituierende und erinnerungskulturelle Bedeutung:

The shrine of Shaikh Safi, as the political base of the ruling dynasty, could be viewed as a reservoir of Safavid history, concretized through architecture.<sup>365</sup>

**361** Aufwendungen für die Renovation religiöser Stätten beschränkten sich nicht auf die hier behandelten Orte; Ismāʿīl setzte beträchtliche Mittel für Stätten im Irak ein, nachdem er diese erobern konnte: Cf. Būdāq Munšī Qazvīnī: *Ġavāhir al-aḥbār*, 124; al-Ḥusainī: *Tārīḥ-i ilāhī-ye Nizām-Šāh*, 36. Ebenso Ṭahmāsb, der zudem den Schrein in Qom bedachte: Cf. ʿAbdī Beg Širāzī: *Takmilat al-aḥbār*, 92. Zu Aussagen ʿAbdī Beg Širāzīs über Ṭahmāsb und der Einordnung seiner Regierungspolitik cf. Rasūl Ġaʿfariyān: „Didgāhhā-yi siyāsī-yi ʿAbdī Beg Širāzī (988 m.) dar bāra-yi šāh Ṭahmāsb.“ *Hukūmat-i islāmī* 16 (1379 h. š. = 2000): 240 – 251. Insbesondere für ʿAbbās I. lag dann jedoch der Fokus seiner finanziellen Zuwendungen klar auf Mašhad: Mustaufi: *Zubdat at-tavārīḥ*, 102.

**362** Rizvi stellt korrekterweise fest, dass Schreine Orte der Ausübung von „doxa“ und „praxis“ seien und sie somit gleichzeitig der Ausdruck einer Norm und einer Devianz sein können. Cf. Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 6. Da im vorliegenden Fall aber die Interaktion der Herrscher mit den Schreinen im Vordergrund steht, wird dieser Aspekt weitgehend ausgeblendet.

**363** Zum Aufbau von Schreinen cf. ebd., 35.

**364** Sheila S. Blair: „Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 7, 1 (1989): 35 – 49.

**365** Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 3. Ḥvāndamīr vergleicht den Schrein in Ardabīl mit der Kaaba: Ḥvāndamīr: *Tārīḥ-i ḥabīb as-siyar fī aḥbār afrād-i bašar*, III, 220. Zur Vorgeschichte des Schreins vor Ismāʿīl I. cf. Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 28 – 55.



Ardabil war mit seinem Schrein ein dynastisches Denkmal und religiöser Bezugsort.<sup>366</sup> Durch die Vereinigung verschiedener Funktionen in der Person Ismā'īls als *pīr* aber auch Schiit erhielt der Schrein eine Aufwertung und besetzte eine ähnliche Stellung wie die schiitischen Schreine in Mašhad oder Kerbela. Ismā'īl unterstützte diesen Rang noch, indem er wiederholt dorthin pilgerte und dort um göttlichen Beistand bat.<sup>367</sup> Neben religiös konnotierten Ritualen wie dem *ḍikr* wurde der Schrein auch für herrscherliche Zeremonien und den Empfang von Delegationen genutzt. Ismā'īl wurde in Ardabil bestattet.<sup>368</sup>

Mit der Überarbeitung der Hagiographie Ṣafī ad-Dīns und der damit verbundenen neuen Genealogie, die Ṭahmāsb für die Ṣafaviden ausarbeiten und propagieren ließ, wurde der Schrein zu einem *imāmzāda* (Nachfahre eines Imams, gemeint sind damit die Gräber der Abkömmlinge eines der schiitischen Imame).<sup>369</sup> Ṭahmāsb selbst besuchte, wie schon sein Vater, wiederholt den Schrein in Ardabil und ließ einige bauliche Veränderungen<sup>370</sup> vornehmen:

The changes [...] would alter not only the spatial, but conceptual, boundaries of the shrine – away from a Sufism-centered institution focused on the cult of Shaykh Safi and towards a dynastic edifice centered on the person of the Shah.<sup>371</sup>

Zudem machte Ṭahmāsb, wie fast alle anderen ṣafavidischen Herrscher, großzügige Schenkungen an die Schreine in Ardabil, Mašhad und Qom. Diese Schenkungen, die auch in Form einer religiösen Stiftung, *waqf* (pl. *auqāf*), auftreten, verdienen eine genauere Betrachtung. Man kann ihnen ein Konzept von Almosen und Stiftungen zugrunde legen, das den ritualisierten Austausch von Geschenken

---

**366** Ebd., 57. Einen zusammenfassenden Überblick über bauliche Veränderungen in Ardabil nach der Machtergreifung der Ṣafaviden kann man in den Veröffentlichungen Rizvis finden, die sich am eingehendsten mit dem Schrein befasst hat: Rizvi, „'Its Mortar Mixed with the Sweetness of Life'“; Kishwar Rizvi: „The Imperial Setting: Shah 'Abbās at the Safavid Shrine of Shaykh Ṣafī in Ardabil.“ in *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 9–15 (London: The British Museum Press, 2009); Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 75–158.

**367** Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismā'īl va Šāh Ṭahmāsb-i ṣafavī*, 953; Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḥ*, 42–45.

**368** Zum Mausoleum Ismā'īls cf. Robert Hillenbrand: „The Sarcophagus of Shah Ismā'īl at Ardabil.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 165–190, Islamic History and Civilization 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003); Robert Hillenbrand: „The Tomb of Shah Ismā'īl I, Ardabil.“ in *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 3–8 (London: The British Museum Press, 2009).

**369** Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 75–158.

**370** Diese sind detailliert aufgelistet bei Rizvi, „'Its Mortar Mixed with the Sweetness of Life'“, 334–337; Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 75–101.

**371** Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 79.



als Teil eines Prozesses auffasst, über den soziale Hierarchie markiert wird. Geschenke sind also eine Form von Selbst-Erhöhung, über die sich der Schenkende eine Form des Einflusses über den Beschenkten sichern möchte. Motive, die einer Schenkung zugrundeliegen können, sind Wettbewerb, Rivalität, Zurschaustellung (von Prestige o. Ä.) und ein Verlangen nach Größe und Reichtum.<sup>372</sup> In Bezug auf fromme Stiftungen oder Schenkungen, *waqf*, ist der Beschenkte letztlich Gott, im engeren Sinn die einen Schrein verwaltende Stiftung, die Nutznießer sind Arme und Bedürftige oder ein ausgewählter Kreis von Personen (etwa Schüler einer *madrasa*, Besucher eines Schreins) und die Belohnung wird im Jenseits erlangt. Angelegt auf unbegrenzte Dauer werden solche Schenkungen als Kontinuum aufgefasst und sollen beispielsweise die Existenz einer Institution über den Tod des Stifters hinaus sichern.<sup>373</sup> Stiftungen in Ardabil<sup>374</sup> dienten der Etablierung sozialer Hierarchien, aber auch der Stärkung politischer Allianzen; letztlich resultierten sie in großem Reichtum des Schreins und machten ihn und seine Nutznießer zu einem einflussreichen Faktor im şafavidischen Staat, wie das auch bei anderen Schreinen der Fall war.<sup>375</sup>

---

**372** Zuerst formuliert bei Marcel Mauss: „Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.“ *L'Année sociologique* (1923/24): 30 – 186, 78.

**373** Zur Institution des *waqf* cf. Şifatgul: *Sāhtār-i nahād va andīsa-yi dīnī dar Īrān-i 'aṣr-i şafavī*, 316 – 362; Amy Singer: *Charity in Islamic Societies*. Themes in Islamic History (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Zum Zusammenhang von *waqf* und wirtschaftlichen Aspekten cf. Stephen Frederic Dale: „Empires and Emporia: Palace, Mosque, Market, and Tomb in Istanbul, Isfahan, Agra, and Delhi.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53, 1/2 (2010): 212 – 229. Selbstverständlich war die Einrichtung eines *waqf* auch ein Mittel für begüterte Bürger, ihren Besitz dem Zugriff des Herrschers zu entziehen; es gab auch die Möglichkeit, ein *waqf* zu stiften, dies jedoch erst nach dem Tode des Stifters effektiv zu machen. Religiöse Stiftungen waren von der Besteuerung ausgenommen. Neben Gebäuden wie Karawansereien, Gärten, Bädern oder Basaren konnten auch Manuskripte, Porzellan, Goldschmuck oder Tiere als *waqf* gestiftet werden. Stiftungsurkunden stellen eine wertvolle Quelle dar, anhand der sich eine Bestandsaufnahme machen lässt (cf. bspw. Nuzhat Aḥmadī: *Dar bāb-i auqāf-i şafavī. Maḡmū'a-yi maqālāt* (Teheran: Kitābhāna-yi Markaz-i asnād-i maḡlis-i šūrā-yi islāmī, 1390 h. š. = 2011), 148 für Mausoleen, Moscheen und *madrasas*, die von 'Abbās in Isfahan gestiftet wurden), aber auch Rückschlüsse auf soziale Gegebenheiten möglich sind, etwa über eine Analyse der Nutznießer eines *waqf*. Eine beispielhafte Stiftungsurkunde eines gewissen Naẓar Āqā, wahrscheinlich eines Eunuchen am Hof Sulaimāns, ist zu finden bei Ġa'fariyān: *Siyāsat va farhang-i rūzgār-i şafavī*, II, 1595 – 1616.

**374** Einen Überblick über Stiftungen und Schenkungen in Ardabil findet sich bei Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 66 – 74.

**375** Ṭahmāsb schrieb seine militärischen Erfolge – so zumindest die Angabe bei Qummī, in den Memoiren Ṭahmābs fehlt ein solcher Bezug – teilweise seinen Aufwendungen für die Schreine in Ardabil und Mašhad zu: Qummī: *Hulāṣat at-tavāriḥ*, I, 380.

Der Schrein von Ardabil diente Ṭahmāsb als charismatische Quelle zur dynastischen Legitimation. Schenkungen und Aufwendungen für den Schrein steigerten gleichzeitig das Prestige der Dynastie. Hinzu kommt, dass Ardabil, im Gegensatz zu Mašhad oder Qom, ein Zentrum der türkmenischen Qizilbāš war. Die Einrichtung einer *madrasa* und eines *dār al-ḥadīṭ*, wo Gelehrte die Überlieferungen der Imame studierten, könnten Ṭahmāsb's Bemühungen zeigen, in diesem Umfeld türkmenischer Religiosität die neuen, schiitisch ausgerichteten, religiösen Lehren zu propagieren.<sup>376</sup>

Auch 'Abbās I. nahm einige bauliche Änderungen in Ardabil vor.<sup>377</sup> Diese Baumaßnahmen scheinen jedoch nicht exklusiv für Ardabil oder speziell auf den dortigen Schrein ausgerichtet gewesen zu sein, da 'Abbās I. auch Schreine lokaler Heiliger, unabhängig, ob diese als Sufis oder Schiiten verehrt wurden, renovieren ließ. Bei 'Abbās' I. bedeutender Stiftung für die Vierzehn Unfehlbaren, die auch seine gesamte Handschriftensammlung und wertvolle Objekte wie Porzellan<sup>378</sup> enthielt und an die Schreine in Ardabil und Mašhad ging, wurden die Handschriften aufgeteilt: Historische und schöngeistige Literatur ging nach Ardabil, Korane und theologische sowie juristische Werke wurden nach Mašhad gestiftet.<sup>379</sup> Dies ist eine symbolträchtige Handlung, wird doch die Religion eindeutig mit dem schiitischen Zentrum in Mašhad assoziiert und Ardabil eher dem Feld der Geschichte und Dichtung zugeordnet.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Schrein nach und nach seine prominente Stellung für die šafavidischen Herrscher verlor, was nicht gleichbedeutend mit einem Rückgang der Popularität des Ortes bei der Bevölkerung ist. Dennoch wurde der Komplex in Ardabil für die Šafaviden zunehmend zur bloßen symbolischen Repräsentation ihrer eigenen mystischen Vergangenheit.

---

376 Ähnlich auch bei Farhat, „Shi'i Piety and Dynastic Legitimacy“, 207. Die Erweiterung des Schreins um eine Schule scheint auf den ersten Blick der Funktion und Nutzung eines Schreins zuwider zu laufen, zeigt jedoch nur einmal mehr, wie anachronistisch die Konstruktion von solchen Ambiguitäten sein kann.

377 Zu baulichen Maßnahmen 'Abbās' I. cf. Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 128–158.

378 Konsequenterweise war eine der baulichen Maßnahmen in Ardabil denn auch ein *čīnī-ḥāna*, ein „Porzellanhaus“. Rizvi stellt eine formelle Beziehung der Architektur mit dem obersten Stockwerk des 'Alī Qapū in Isfahan fest und nimmt eine architektonische und konzeptuelle Verbindung an. Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah 'Abbas I.“ in *Every Inch a King*, 378.

379 McChesney, „*Waqf* and Public Policy“.

## Mašhad

Die Stadt Mašhad war ein bedeutendes Zentrum in der Provinz Ḥurāsān, die mehrfach Gegenstand der Auseinandersetzungen der Šafaviden mit den Usbeken war<sup>380</sup> und auch deswegen große symbolische Bedeutung für die Šafaviden hatte. Zudem liegt hier der Schrein des achten schiitischen Imams ‘Alī b. Mūsā ar-Riḏā (gest. 203/818),<sup>381</sup> der parallel zum Bedeutungsverlust des Schreins von Ardabil an Wichtigkeit zunahm<sup>382</sup> und für die zunehmende Schiitisierung der Šafaviden steht.

Ismā‘īl war sich der Bedeutung des Schreins wohl bewusst, handelte es sich doch um die einzige Begräbnisstätte eines schiitischen Imams außerhalb von ‘Irāq-i ‘Arab und Medina; da das Gebiet jedoch in Händen der Usbeken war, blieb ihm der Zugang verwehrt.<sup>383</sup>

---

**380** Cf. Dickson: *Shāh Tahmāsb and the Ūzbeks*.

**381** ‘Alī b. Mūsā ar-Riḏā starb im Bezirk Ṭūs in der Provinz Ḥurāsān. Zu seiner umstrittenen Anerkennung als achter *imām* cf. Halm: *Die Schia*, 39. Zu Verbindungen zur seinerzeit herrschenden Familie der ‘Abbāsiden cf. Michael Cooperson: *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma‘mūn*. Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Eine eingehende Untersuchung der Umstände seines Todes findet sich bei Deborah Gerber Tor: „An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of ‘Alī al-Riḏā.“ *Der Islam* 78, 1 (2001): 103–128. Ab dem späten 3./10. Jhdt. entwickelte sich Mašhad zu einem Pilgerort und nahm einen bedeutenden Platz in der religiösen Landschaft Ost-Ḥurāsāns ein, was sich auch im Urteil des Ḥāfiẓ Abrū im 15. Jhdt. niederschlägt: ‘Abd Allāh b. Luṭf Allāh b. ‘Abd ar-Rašīd Biḥdādīnī Ḥāfiẓ Abrū: *Ḥorāsān zur Timuridenzeit. Nach dem Tārīḥ-e Ḥāfeẓ-e Abrū (verf. 817–823 h.) des Nūrallāh ‘Abdallāh b. Luṭfallāh al-Ḥ’āfi genannt Ḥafeẓ-e Abrū*, hrsg. von Dorothea Krawulsky. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Reihe B, Geisteswissenschaften 46 (Wiesbaden: Reichert, 1982–1984), I, 96 f. Zur Institution des Schreins als religiöse Stiftung und der Anbindung der irano-türkmenischen Bevölkerung der Region cf. Robert Duncan McChesney: *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine (1480–1889)* (Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991); Dissertation University of Princeton 1973.

**382** Insgesamt zeigt sich eine Verschiebung an religiösen Stiftungen parallel zur Zunahme schiitischer Strukturen: Qom, Mašhad und Isfahan wurden deutlich stärker gefördert als von Sufis genutzte Schreine, etwa Ardabil, wie Šifatgul feststellt: Šifatgul: *Sāhtār-i nahād va andīsa-yi dīnī dar Īrān-i ‘aṣr-i šafavī*, 319.

**383** Dies wird deutlich in einem Schreiben Ismā‘īls an den Usbeken Muḥammad Šaibani Ḥān, in dem er den Wunsch äußert, eine Pilgerfahrt zum Schrein zu unternehmen und das Grab mit Juwelen zu schmücken. Cf. Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 36. Zur Entwicklung des Schreins in Mašhad nach den Auseinandersetzungen mit den Usbeken cf. May Farhat: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy. The Case of the Shrine of ‘Alī b. Mūsā al-Riḏā in Mashhad (10<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Century)* (Ann Arbor: ProQuest Information and Learning, 2002); Dissertation Harvard University, 2002, 121–229.

Ṭahmāsb blieb über die Dauer seiner Herrschaft eng mit dem Heiligtum von Mašhad verbunden – was nicht verwundert, da er als junger Prinz nomineller Gouverneur der Provinz Ḥurāsān gewesen war und in Herat aufwuchs. Ob diese Verbindung tatsächlich seine tiefe Religiosität und aufrichtige Verbundenheit mit den schiitischen Imamen widerspiegelt<sup>384</sup> oder religiös-politischen Erwägungen zugrunde lagen, ist unklar. Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass der Schrein von Mašhad eine prominente Rolle in seiner Rhetorik und seinen Handlungen einnahm. So unternahm Ṭahmāsb während der Zeit seiner Auseinandersetzungen mit den Usbeken sechs Pilgerfahrten zum Schrein. Damit verbunden waren Erzählungen über eine Serie von Träumen, in denen ihm ‘Alī erschienen sein soll.<sup>385</sup> ‘Alī wurde dann ja auch verantwortlich gezeichnet für seinen ersten Sieg gegen die Usbeken. Während des dritten – erfolgreichen – Feldzuges gegen die Usbeken im Jahre 939/1533 befahl Ṭahmāsb die Vergoldung der Kuppel.<sup>386</sup> Wieder einmal ist es ein Traum, in dem ihm ‘Alī erschienen sein soll, der die Maßnahmen des Herrschers in einen religiösen Bezugsrahmen stellt. Zugleich bereute er auch seine Sünden am Schrein des Imams, wie es ihm in Träumen befohlen worden war, um siegreich zu sein gegen die Feinde, die im Osten (Usbeken) und Westen (Osmanen) den Šafaviden zusetzten, während im Inneren Unruhen unter den Qizilbāš wüteten.<sup>387</sup> Die goldene Kuppel des Heiligtums erhielt nun auch eine symbolische Bedeutung als Zeichen des Triumphes des Herrschers gegen innere und äußere Feinde und seiner Konsolidation von Autorität im Reich.<sup>388</sup> Das Heiligtum stand für die Allianz zwischen den Šafaviden und den schiitischen Imamen:

In Safavid sacred topography, Mashhad became the site where this holy alliance was celebrated and reaffirmed.<sup>389</sup>

Zur Sicherung der Angelegenheiten des Schreins in Mašhad ernannte Ṭahmāsb seinen Sohn Sulaimān Mirzā zum *ḥādim-bāšī*, Oberaufseher. Diese erneute Hinwendung zum Heiligtum<sup>390</sup> ist der Beginn einer Periode der schiitischen Ortho-

<sup>384</sup> So beispielsweise bei Babayan: *Mystics, Monarchs and Messiahs*, 295–334.

<sup>385</sup> Ebd., 309.

<sup>386</sup> ‘Abdi Beg Širāzi: *Takmilat al-aḥbār*, 90; Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zikr al-aḥyār*, 15; Farhat: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy*, 142.

<sup>387</sup> Šāh Ṭahmāsb aṣ-Šafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 599 f.

<sup>388</sup> Afūšta Naṭanzī: *Naqāvat al-āšār fī zikr al-aḥyār*, 12.

<sup>389</sup> Farhat, “Shi’i Piety and Dynastic Legitimacy”, 206.

<sup>390</sup> Diese Hinwendung zeigte sich in seiner Ernennung und Absetzung von Gouverneuren, religiösen Offiziellen, Lehrern sowie Schenkungen und Einrichtung von Stiftungen. Cf. Qummī:

doxie mit „legal and scriptural foundations“.<sup>391</sup> In unmittelbarer Nachbarschaft zum Schrein gründete Ṭahmāsb wie in Yazd, Tabriz, Kāšān und Qom eine religiöse Schule, in der insbesondere Waisenkinder in der schiitischen Doktrin unterrichtet wurden.<sup>392</sup>

Bis zum Ende der Herrschaftszeit Ṭahmāsbs wurde Mašhad zu einer herrscherlichen Institution, deren Gelehrte und *sayyids* aus dem königlichen Schatzhaus bezahlt wurden.<sup>393</sup> Mit der Etablierung Ibrāhīm Mirzās und seines Hofstaates in Mašhad ab den 1560er Jahren kamen viele Mitglieder der šafavidischen Verwaltung sowie Künstler in die Stadt<sup>394</sup> – zeitgleich fand in Herat unter dem Qizilbāš Gouverneur Muḥammad Šaraf ad-Dīn Oḡlī Takkalū (gest. 964/1557) eine kulturelle Renaissance statt.<sup>395</sup> Auch als Begräbnisort wurde Mašhad beliebt und ersetzte bald Ardabīl: Ṭahmāsb ließ sich, anders als Ismā‘īl, dessen Grab sich in Ardabīl befindet, im Schreinkomplex in Mašhad bestatten.<sup>396</sup>

Eine Beerdigung im Schreinkomplex schien auch eine Sache des Prestiges zu sein: ‘Abbās I. ließ die Körper Ismā‘īls II. und seiner Mutter Mahd-i ‘Ulyā nach Mašhad transferieren und bestatten.<sup>397</sup> Außerdem machte er allgemein Bestattungen um den Schrein herum kostenpflichtig und ließ die Landnutzung um das Mausoleum als Gräberfeld über eine Stiftung regulieren.<sup>398</sup> Wer nicht zur Herr-

---

*Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 380; II, 598. Die Verwalter des Schreins entstammten lokalen *sayyid*-Familien, aber auch Gelehrten aus Ġabal ‘Āmil.

**391** Abisaab: *Converting Persia*, 24.

**392** Iskandar Beg Munšī: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsī*, I, 123.

**393** Farhat: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy*, 155–173.

**394** Beispielhaft dargestellt an einer Ausgabe des *Haft aurang*, das untersucht wurde von Marianna Shreve Simpson und Massumeh Farhad: *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang. A Princely Manuscript from Sixteenth-Century Iran* (New Haven: Yale University Press, 1997).

**395** Zu den Gouverneuren der Qizilbāš cf. Maria Szuppe: „Kinship Ties between the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran: A Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 79–104, *Pembroke Persian Papers* 4 (London: I. B. Tauris, 1996).

**396** 956/1549 wurde der Bruder Ṭahmāsbs, Bahrām Mirzā, in Mašhad beigelegt. Möglicherweise stiftete Ṭahmāsb zu diesem Anlass die goldene Kuppel. Auch Bahrām Mirzās Frau und deren Sohn, Ibrāhīm Mirzā, wurden dort begraben. Eine Liste der šafavidischen Familienmitglieder, deren Grab sich in Mašhad befindet, gibt es bei Ġulām Riżā Ġalālī und Ibrāhīm Zangana Qāsim‘ābādī: *Mašāhir-i madfūn dar Ḥaram-i Rażavī*, 2. Aufl. 4 Bände (Mašhad: Bunyād-i Pizhūhish‘hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Rażavī, 1387 h. š. = 2008), IV, 212–286.

**397** Qummī: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*, I, 889 f.

**398** Farhat: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy*, 188 f; McChesney, „*Waqf* and Public Policy“, 169 f. In Mašhad beerdigt sind beispielsweise Allāhverdi Ḥān (gest. 1018/1610–11) und der im selben Jahr verstorbene Großwesir Hātim Beg Urdubādī. Allāhverdi Ḥān war ein georgischer Sklave, *ġulām*, der zum Islam konvertiert war und als Oberbefehlshaber der šafavidischen Armee

scherfamilie gehörte, musste sich fortan das Privileg der Bestattung an diesem Ort erkaufen.

‘Abbās I. machte sich um den Schrein und die Stadt Mašhad besonders verdient: Er ließ neue Straßen und Wasserkanäle bauen<sup>399</sup> und die Kuppel erneut überziehen, was zuvor Ṭahmāsb gemacht hatte.<sup>400</sup> Außerdem wurden Mašhad und der Schrein zum Mittelpunkt einer Praktik öffentlicher Frömmigkeit. Neben der Performanz frommer Handlungen am Schrein war ein *waqf* ‘Abbās’ I. von zentraler Bedeutung für seine Beziehung zu diesem Schrein: Er übertrug 1011/1602–03 seinen sämtlichen Privatbesitz an eine Stiftung für die vierzehn Unfehlbaren (*čahār-dah ma‘šūm*).<sup>401</sup> Dazu zählten die Ländereien um den Schrein

---

gedient hatte. Er war ein Angehöriger der „neuen Elite“, die Elemente der Qizilbāš abgelöst hatte. Cf. Babaie et al.: *Slaves of the Shah*, 92. Urdubādī wirkte maßgeblich bei der Restrukturierung der šafavidischen Administration und des Kanzleiwesens mit, cf. Mitchell: *The Practice of Politics in Safavid Iran*, 179–183. Ihre Gräber sind aus mehreren Gründen bedeutsam: Die Anlagen der Gräber folgen timuridischen Vorbildern und knüpfen nicht etwa an zeitgenössische architektonische Konventionen an. Zur Ausstattung der Gräber cf. Farhat, „Shi’i Piety and Dynastic Legitimacy“, 212. Insbesondere die Wahl der Inschriften ist bemerkenswert, stellen sie doch fast einen Katechismus der Zwölferschia dar. So finden sich der Koranvers 33, 33 und der *ḥadīṭ* der zwei Richtschnüre, die auf den richtigen Pfad führen (das Buch Gottes sowie die Angehörigen des Prophetenhauses, cf. Momen: *An Introduction to Shi’i Islam*, 16.). Beide Männer hatten einflussreiche Posten am šafavidischen Hof, waren jedoch keine Angehörige des Herrscherhauses – das im Übrigen keine Tradition von prächtigen Mausoleen kannte; weder ‘Abbās I. noch Ṭahmāsb hatten für sich einen Grabbau errichten lassen. Dass sie dennoch in unmittelbarer Nähe des Schreins bestattet wurden, zeigt deutlich, wie Loyalitätsbindungen, die vorher im mystischen Orden begründet waren, nun durch Gefolgschaft dem *šāh* und der Zwölferschia gegenüber abgelöst wurden. Der Kenotaph ‘Abbās’ I. in Kāšān wird diskutiert bei Javad Golmohammadi: „The Cenotaph in Imāmzāda Ḥabīb b. Mūsā, Kashan: Does It Mark the Grave of Shāh ‘Abbās I?“ in *Sifting Sands, Reading Signs: Studies in Honour of Professor Géza Fehérvári*, hrsg. von Patricia L. Baker und Barbara Brend, 61–69 (London: Furnace, 2006).

399 Yazdī: *Tārīḥ-i ‘Abbāsi yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, 217.

400 Ebd., 281. Farhat interpretiert das so: „[This] was a conscious reiteration of Shah Tahmasb’s act and therefore a symbolic reinforcement of Safavid dynastic legitimacy.“ Farhat, „Shi’i Piety and Dynastic Legitimacy“, 211. Da hier jedoch davon ausgegangen wird, dass dynastische Bezüge eher über Ardabīl gemacht wurden, scheint diese Deutung nicht überzeugend. Erst unter Sulaimān scheinen dynastische und religiöse Bezüge zusammenzufallen: Der Dichter Vā‘iz Qazvīni feiert 1084/1673 die Restaurierung der Kuppel durch den Herrscher nach einem Erdbeben, indem er eine Verbindung der Merkmale der Kuppel mit dem *šāh* und dem *imām* herstellt. Cf. Paul Edward Losensky: „Coordinates in Space and Time: Architectural Chronograms in Safavid Iran.“ in *New Perspectives on Safavid Iran: Empire and Society*, hrsg. von Colin Paul Mitchell, 198–219, *Iranian Studies* 8 (London: Routledge, 2011), 205 f.

401 Die sog. vierzehn Unfehlbaren sind laut zwölferschiitischer Auffassung eine Gruppe von Personen, die vor Sünden und Irrtümern gefeit waren. Neben den zwölf Imamen gehören dazu auch Muḥammad und dessen Tochter Fāṭima.

und die Moschee, die dann zu Grabfeldern wurden.<sup>402</sup> ‘Abbas I. selbst verweist in Zusammenhang mit diesem *waqf* auf die Großzügigkeit der Herrscher vor ihm, Iskandar Beg Munši verbindet diesen Schritt mit der Hoffnung auf das baldige Erscheinen des Mahdi.<sup>403</sup>

Letzte Umbauten ‘Abbās‘ I. in Mašhad wurden 1020/1611 vorgenommen: Es entstanden ein monumentaler vier-*iwān*-Hof und außerdem zwei Schreine außerhalb der Stadt (Qadamgāh und Ḥvāḡa Rabi‘), die an besondere Stationen im Leben des Imams erinnern sollten. Baumaßnahmen in Mašhad spiegeln die Konsolidierung der Macht des Herrschers wieder<sup>404</sup> und Mašhad wurde zum religiösen Zentrums der Šafaviden aufgebaut. Unter ‘Abbās I. wuchs der Schein beträchtlich, wie administrative Dokumente belegen.<sup>405</sup> Möglicherweise beabsichtigte ‘Abbās I. auch eine Bedeutungssteigerung des Schreins in Mašhad, um ein Gegengewicht gegen die osmanisch kontrollierten schiitischen Stätten in den ‘atabāt im Irak aufzubauen.<sup>406</sup> Zwar erhoben die Šafaviden Anspruch auf die

---

**402** McChesney, „*Waqf and Public Policy*“, 169.

**403** Iskandar Beg Munši: *Tārīḥ-i ‘ālam-ārā-yi ‘Abbāsi*, II, 761f.

**404** Farhat, „*Shi‘i Piety and Dynastic Legitimacy*“, 210 diskutiert administrative Veränderungen und solche die Infrastruktur betreffend in Verbindung mit drei Geschehnissen: (1) der Eroberung Ḥurāsāns (1006/1598), durch die Mašhad und Herāt dauerhaft in šafavidische Hände fielen; (2) ‘Abbās‘ Pilgerreise nach Mašhad, die er zu Fuß zurücklegte (1010/1601) sowie (3) den Umbauten des Schreins zehn Jahre später, in denen sich die imperialen Ambitionen des Herrschers als Schiit widerspiegeln. Zum letzten Punkt cf. Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 86.

**405** Eine Zusammenstellung des Archivs von Dokumenten ab dem Jahr 998/1589 findet sich bei Abol Fazl Hasanabadi und Elaheh Mahbub: „Introducing the Safavid Documents of the Directorate of Documents and Publications of the Central Library of the Holy Shrine at Mashhad (Iran).“ *Iranian Studies* 42, 2 (2009): 311–327. Neben einer Erweiterung der religiösen und administrativen Angestellten sowie des Lehrkörpers bezogen eine große Zahl von *sayyids* mit ihren Familien, Waisen und andere Personen regelmäßige Einkommen aus dem Vermögen des Schreins. ‘Abbās selbst machte eine größere Schenkung von – nicht nur religiösen Büchern – für die Bibliothek des Schreins, cf. Sheila R. Canby: „Royal Gifts to Safavid Shrines.“ in *Muraqqa‘e Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, hrsg. von Soussie Rastegar und Anna Vanzan, 57 (Mailand: AIEP, 2007); McChesney, „*Waqf and Public Policy*“, 174.

**406** ‘Atabāt: die „Schwellen“, womit die theologischen Lehrzentren Kerbela, Kāzimain, Naḡaf und Sāmarrā im heutigen Irak gemeint sind. Den Verdacht, dass die Šafaviden eine Konkurrenz zu den ‘atabāt aufbauen wollten, äußert Nicolas Sanson, ein Kartograph aus dem 17. Jhd.: Nicolas Sanson: *Voyage ou relation de l’état présent du royaume de Perse. Avec une dissertation curieuse sur les mœurs, religion et gouvernement de cet état* (Paris: Veuve Mabre Cramoisy, 1695), 172. Mašhad war bereits unter den Timuriden eine bedeutende Stätte; an diese Tradition knüpften die Šafaviden an. Cf. Maria Eva Subtelny: „The Timurid Legacy: A Reaffirmation and a Reassessment.“ *Cahiers d’Asie Centrale* 3/4 (1997): 9–19.



Provinz 'Irāq-i 'Arab, allerdings ohne militärisch konkret tätig zu werden.<sup>407</sup> Mit dem Schrein in Mašhad eigneten sich die Šafaviden ein Zentrum 'alidischer Frömmigkeit an, das nicht nur für die turko-iranische Sphäre von Bedeutung war, sondern bezüglich der Pilger auch (inner-)konfessionelle Grenzen überschritt,<sup>408</sup> und inkorporierten es in ihr religiöses Narrativ: Der Schrein des achten Imams wurde zu einem genuin šafavidischen schiitischen Pilgerort umgedeutet.<sup>409</sup>

### Isfahan als Abbild der Herrschaft

Die Blütezeit architektonischen Wirkens der Šafaviden war, wie bereits erwähnt, zur Herrschaftszeit 'Abbās I., dessen Bauten prägend und prototypisch für šafavidische Architektur werden sollten.<sup>410</sup> In kleinerem Ausmaß betätigten sich jedoch bereits seine Vorgänger als Bauherren:<sup>411</sup> Vor seiner Thronbesteigung war Ṭahmāsb Gouverneur von Herat, einem wichtigen Zentrum für Kunst und Architektur. Hierin liegt wohl auch sein eigenes Interesse an Malerei, Literatur und Dichtung begründet, das er in seinen Memoiren klar erkennen lässt mit beispielsweise Verweisen auf die Dichter Ḥāfiẓ und Sa'dī.<sup>412</sup> Auch lud er vielfach Dichter an seinen Hof ein, gab ihnen vielfältige Ämter und war selbst ein versierter Kalligraph.<sup>413</sup> Ṭahmāsb ließ die Schreine von Mašhad und Ardabil renovieren, Palastbauten in Qazvīn errichten und Moscheen in Isfahan, Kerman und Schiraz bauen, daneben baute er das Netz von Straßen und Karawansereien aus, um diese Orte für Besucher und Pilger zugänglich zu machen.<sup>414</sup> Ein eindeutiges Baupro-

**407** Rudolph P. Matthee: „The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as Seen by the Safavids.“ *International Journal of Turkish Studies* 9, 1/2 (2003): 157–173.

**408** Sowohl für timuridische als auch usbekische Herrscher berichten die Quellen von Pilgerfahrten zum Schrein. Dazu gehören bspw. Šāh Ruḥ (reg. 779–855/1377–1427), Ulugh Begh, Sulṭān Abū Sa'īd. Cf. Farhat: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy*, 82–110. Zu Aspekten von Konversion unter den mongolischen Herrschern cf. Judith Pfeiffer: „Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate.“ in *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, hrsg. von Linda Komaroff, 369–389, *Islamic History and Civilization* 64 (Leiden: Brill, 2006).

**409** Farhat, „Shi'i Piety and Dynastic Legitimacy“, 202.

**410** Ettinghausen vergleicht die Bautätigkeit 'Abbās' I. und den Einfluss dieses architektonischen Stils mit der Gotik oder dem Barock: Richard Ettinghausen: „Stylistic Tendencies at the Time of Shah 'Abbas.“ *Iranian Studies* 7, 3/4 (1974): 593–628.

**411** Zur Hauptstadt Tabrīz und dem Bauprogramm Ismā'īls cf. Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 30–47; zu Qazvīn cf. ebd., 47–57.

**412** Šāh Ṭahmāsb aṣ-Šafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 32, 55 bzw. 36 f., 52.

**413** Fāṭima 'Arīf-pūr: „Šāh Ṭahmāsb-i Šafavī va himāyat az hunarhā.“ *Māh-i hunar* 168 (1391 h. š. = 2012): 92–97, 94. Einiges kann heute im Topkapı-Museum in Istanbul besichtigt werden.

**414** Ebd., 95.



gramm ist bei Tahmāsb noch nicht erkennbar, vielmehr handelt es sich um voneinander losgelöste Bauprojekte. Eine klarere Linie wird unter ‘Abbās I. erkennbar.

‘Abbās I. verfolgte neben der Renovierung der Schreine in Mašhad und Ardabil auch den Ausbau der Handelsrouten in seinem Herrschaftsgebiet,<sup>415</sup> alles Maßnahmen, die in engem Zusammenhang mit dem Selbstverständnis des Königtums stehen:

Taming the land by building caravanserais and highways, and controlling the rivers by building bridges and dams over them, projected an image of kingship that vied with the Divine through supremacy over nature.<sup>416</sup>

Zudem betrieb ‘Abbās I. ein ausgedehntes Städtebauprogramm: Für Isfahan und auch für Mašhad ließ er neue öffentliche Plätze, Alleen und Garten entwerfen, die Orte sozialer Interaktion werden sollten und eine neue kollektive Identität schufen durch die Performanz von Gräberbesuchen und Gedenkritualen.<sup>417</sup> Die Verwendung arabischer religiöser Texte als Inschriften bei neuen – nicht nur sakralen – Gebäuden in Mašhad zeigt die Verbindung mit der schiitischen Doktrin und lässt das Ausmaß der Schiitisierung des safavidischen Staates unter ‘Abbās I. deutlich werden.

Der Übergang vom Orden der Šafaviyya zur Zwölferschia und gleichzeitig von einer (halb-)nomadischen zur urbanen Organisation hatte die Aufgabe der traditionellen Wanderung des Hofes von Sommer- in Winterlager (*yālāq/qišlāq*) und einen Bedeutungszuwachs für die nun dauerhaft besetzte Hauptstadt zur Folge. Die Verlegung der Hauptstadt nach Isfahan hatte mehrere Gründe: Einerseits war die Stadt weiter entfernt von der Nordwestgrenze und somit vor den Angriffen der Osmanen geschützt; andererseits lag Isfahan an den Handelswegen, die von Ost nach West durch Iran sowie nach Süden zum Persischen Golf führten. Möglicherweise fand die Verlegung auch statt, um insgesamt und programmatisch einem persisch-schiitischen Herrschaftsverständnis Ausdruck zu verleihen.<sup>418</sup>

---

**415** Die Karawansereien waren eine wichtige Einnahmequelle des Staates, nicht zuletzt, da ihr Vorhandensein Handel und Pilgerreisen förderten. Cf. Matthee: *The Politics of Trade in Safavid Iran*, 3.

**416** Kishwar Rizvi: "Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah 'Abbas I." in *Every Inch a King*, 376.

**417** Zur Anlage in Isfahan cf. Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 65–70.

**418** So die überzeugende These Blakes in seinem Aufsatz: Stephen P. Blake: „Shah ‘Abbās and the Transfer of the Safavid Capital from Qazvin to Isfahan.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 145–164, *Islamic History and Civilization* 46 (Leiden, Boston: Brill, 2003).

Die Wahl Isfahans – einer Stadt, die bereits seit dem 2./8. Jhdt. ein wichtiges Zentrum gewesen war und in der der seldschukische Wesir Niẓām al-Mulk im 5./11. Jhdt. seine Freitagsmoschee hatte errichten lassen – als Hauptstadt und Machtausdruck der herrschenden Dynastie zeigte auch dynastische Ambitionen und eine gewisse Nachahmung der Nachbarstaaten mit ihren imperialen Zentren.<sup>419</sup> Schon Tahmāsb hatte nach seiner Thronbesteigung die Moschee renovieren lassen und sich mit einer Inschrift im Innenhof verewigt.<sup>420</sup> Zuvor hatte Ismā‘īls Gouverneur von Isfahan, Durmiš Ḥān Šāmlū, den Bau des Hārūn-i Vilāyat Mausoleums befohlen,<sup>421</sup> was zeigt, dass nicht nur die Herrscher für öffentliche Bauten verantwortlich zeichneten und auch die Elite am Hof religiöse Sentiments auf diese Weise zum Ausdruck brachte. Die Beibehaltung von Tabriz als Hauptstadt unter Ismā‘īl könnte als dynastische Kontinuität zu den Āq Qoyunlu verstanden werden, als deren Nachfolger sich der ṣafavidische Ordensführer in Bezug auf weltliche Herrschaft darstellen wollte.<sup>422</sup> 965/1555 wurde Qazvin zur neuen Hauptstadt erkoren nach dem Friedensvertrag von Amasya sowie Ṭahmāsb „Edikt der aufrichtigen Reue“, die beide als Zäsuren in der ṣafavidischen Geschichte aufgefasst werden können. Zwar ließ Ṭahmāsb in der neuen Hauptstadt Bauten errichten, darunter befand sich jedoch keine Freitagsmoschee, was zeigt, dass sich die ṣafavidische Doktrin noch in einer Übergangsphase befand.<sup>423</sup>

Prägend für das bis heute vorhandene Stadtbild im Zentrum Isfahans war ‘Abbās, der den (Neu-)Bau der Stadt teilweise aus seinem Privatvermögen fi-

---

**419** Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah ‘Abbās I.“ in *Every Inch a King*, 384. Die Etablierung Isfahans als Hauptstadt wurde auch als Gegengewicht zur sog. „zweiten Kaaba“, *ka’ba-yi sāni*, in Mekka, die für den osmanischen Führungsanspruch über die Welt des Islams stand, gesehen. Die Analogie zur Kaaba findet sich in einer Inschrift auf den Türen, die auf Befehl Ṣafis 1636 an der *Masgid-i ġadid-i ‘abbāsi* installiert wurden. Cf. Luṭf Allāh Hunarfar: *Ganġina-yi āṣār-i tāriḫi-yi Isfahān. Āṭār-i bāstāni va alvāḥ va katibahā-yi tāriḫi dar ustān-i Isfahān* (Isfahan: Kitābforūši-yi Ṣaqafī, 1344 h. š. = 1965), 433.

**420** Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 83. ‘Abbās I. verewigte sich nicht in Inschriften an der Freitagsmoschee, im Gegensatz zu anderen Herrschern. Zu Inschriften der Vorgänger und Nachfolger ‘Abbās‘ cf. Hunarfar: *Ganġina-yi āṣār-i tāriḫi-yi Isfahān*, 69–168. Babaie vermutet, ‘Abbās I. habe keine solche Inschrift hinterlassen, da er die neue Hauptstadt als *schiiisches* und nicht als imperiales Zentrum konstruieren wollte: Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 86.

**421** Newman: *Safavid Iran*, 19.

**422** Woods: *The Aqquyunlu*, 168.

**423** Sussan Babaie: „Building on the past: the shaping of Safavid architecture, 1501–76.“ in *Hunt for Paradise: Court Arts of Safavid Iran, 1501–76. Catalogue of the Exhibition at Asia Society Museum, New York, 16 October 2003–18 January 2004, Museo Poldi Pezzoli and Palazzo Reale, Milan, 23 February–28 June 2004*, hrsg. von Jon Thompson und Sheila R. Canby, 26–47 (Mailand: Skira, 2003), 44.

nanzierte<sup>424</sup> und aus Isfahan ein Zusammenspiel geographischer, sakraler und urbaner Topographie machte,<sup>425</sup> die ein Spiegelbild der herrschenden Ordnung sein sollte:

[a] rigorous conceptualization of a capital city and its constituent parts as a perfect mirror of the ideal *shariʿa*-based, Perso-Shiʿi imperial order.<sup>426</sup>

ʿAbbās I. verlegte das Zentrum der mittelalterlichen Stadt und erbaute ab 998/1591 das neue Herrscherviertel um den *maidān* und *Čahār Bāğ* im Süden der Stadt, das über einen gedeckten Basar mit dem alten Zentrum verbunden war. Die Altstadt ließ ʿAbbās I. unverändert.<sup>427</sup> Im Jahre 1006/1597 war die erste Bauphase abgeschlossen und die Stadt wurde zur Hauptstadt, *dār as-salṭana*, erklärt.<sup>428</sup> Die Monumente um den zentralen *maidān*, einen durch Arkaden und Nischen begrenzten geschlossenen Platz, repräsentieren die vorherrschende politische und religiöse Ideologie.<sup>429</sup> ʿAbbās I. besetzte damit einen großen Teil des öffentlichen Raums und versammelte prominent alle Teilbereiche des Systems an diesem Ort: Herrschaft, Religion und Handel bildeten in Form der Moschee (*Masǧid-i Šāh*, an der südlichen Seite des Platzes; an der Ostseite liegt eine weitere Moschee des Luṭf

---

**424** Robert Duncan McChesney: „Four Sources on Shah ʿAbbās’s Building of Isfahan.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 5 (1988): 103–134, 118.

**425** Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah ʿAbbās I.“ in *Every Inch a King*, 373.

**426** Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 71.

**427** Zu den Umständen der Bautätigkeit ʿAbbās’ I. in Isfahan cf. McChesney, „Four Sources on Shah ʿAbbās’s Building of Isfahan“. Auf weitere Bauwerke in Isfahan wie etwa die Anlage des *Čihil Sutūn*, interessant insbesondere für bildliche Darstellungen šafavidischer historischer Ereignisse und ʿAbbās’ I., kann hier nicht eingegangen werden. Einführend sei verwiesen auf Babaie und ihre bibliographischen Angaben: Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 186–197. Auch der Einsatz dekorativer Elemente wie etwa von aus Europa importierten Spiegeln (*āyina-kārī*) und Wasserspielen, die ähnlich wie Metaphern in der Dichtung als Symbole für Reinheit und Licht stehen, und die Errichtung von Gartenanlagen als Sinnbild des Paradieses ist nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Sicherlich ließe sich deren Symbolik mit Vorstellungen von Königtum und Herrschaft verbinden, die für eine Visualisierung göttlicher Ordnung auf der Welt stehen. Ebenso können durch einen Vergleich der Bauwerke in Isfahan mit Samarkand und Buchara timuridische Vorbilder und somit die Fortführung des mongolischen Erbes durch die Šafaviden erkannt werden, etwa bei Stuckverzierungen und den Fliesen. Eine Innovation der Šafaviden sind die Wandmalereien mit Ölfarben, hier böte sich ein Vergleich mit möglichen europäischen Vorbildern an.

**428** McChesney, „Four Sources on Shah ʿAbbās’s Building of Isfahan“.

**429** Eine genaue Deskription der Bauwerke ist zu finden bei Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah ʿAbbās I.“ in *Every Inch a King*, 385–388.

Allāh, des Schwiegervaters ‘Abbās‘ I.), des Herrschaftssitzes und des Basars im Norden eine Achse und stehen gleichzeitig sinnbildlich für die zunehmende Zentralisierung der Herrschaft.<sup>430</sup>

The implementation of absolute rule in this uniquely Perso-Shi‘i imperial ideology necessitated an affective form of kingship with an effective architectural and urban accommodation of its performance.<sup>431</sup>

Es entsteht als sozio-ökonomische Struktur ein fest etablierter Hof bestehend aus Höflingen, Konkubinen und den *ḡulām*, der Sklavenelite. Hofzeremonien evozierten wiederentdeckte altiranische Vorstellungen von Königtum und verbanden diese mit zwölferschiitischen Konzepten von königlicher Autorität.<sup>432</sup>

It was through the kinetic and visual experience of space and the mediated rituals, especially of feasting, at Isfahan that kings and the urban elite, architects, designers and builders, and denizens of the Safavid world partook in repeated performances and representations of this uniquely Perso-Shi‘i conception of kingship.<sup>433</sup>

Der Eingang zum Palastkomplex ‘Alī Qapū, an der westlichen Seite des Platzes gelegen, erlangte eine ähnliche Bedeutung wie die Eingänge zu den Schreinen von Ardabīl und Mašhad, wo sich die Menschen vor den heiligen Schwellen niederwarfen und Gebete sprachen.<sup>434</sup> Dahinter befand sich das *tauḥīd-hāna*, der Versammlungsort für Sufis, der fest in den Komplex integriert war, obwohl mystische Aspekte und der Orden der Ṣafaviyya selbst zu diesem Zeitpunkt nur noch marginal von Bedeutung waren. Architektonisch präsentiert sich das Charisma des Herrschers somit als Synthese aus mystischer und schiitischer Autorität, die gleichzeitig als absolut verstanden wird und vielleicht am besten als charismatische Form des Absolutismus bezeichnet werden kann. Dennoch blieb der Herrscher in Interaktionen mit der Öffentlichkeit und den Höflingen als Person zugänglich und sein Wirkungsgrad war nicht auf den Palast beschränkt,<sup>435</sup> auch

---

**430** Selbstverständlich sind die Bereiche nicht strikt voneinander getrennt. So finden sich etwa im Basar mehrere kleine Moscheen, die von den örtlichen Händlern genutzt wurden und werden.

**431** Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 2.

**432** Ebd., 11.

**433** Ebd., 7.

**434** Gülrü Necipoğlu: „Framing the Gaze in Ottoman, Safavid, and Mughal Palaces.“ *Ars Orientalis* 23 (1993): 303–342, 309.

**435** Babaie: *Isfahan and Its Palaces*, 12.

wenn konzeptionell die absolute Herrschaft Distanz von der Bevölkerung beinhaltete.<sup>436</sup>

Die Freitagsmoschee von 1019/1611 war die erste Versammlungsmoschee, welche die Šafaviden errichten ließen.<sup>437</sup> Dass es so lange dauerte, bis dieser Schritt vollzogen wurde, ist verständlich, war doch die Existenz und der Status des Freitagsgebets lange Zeit Gegenstand von theologischen Disputen und wurde in Abwesenheit des zwölften Imams ambivalent beurteilt. Erst jetzt setzte sich das öffentliche Freitagsgebet als akzeptable, ja erwünschte, religiöse Praxis durch.<sup>438</sup> Bei der Freitagspredigt wurde der Herrschernamen genannt, was diese Versammlung und den Versammlungsort zu zentralen Legitimierungsinstrumenten machten.<sup>439</sup>

Die Umbauten an den Schreinen in Ardabil und Mašhad sowie imperiale Bauten in den Hauptstädten werden bezüglich ihrer Beziehung zur Herrschaftsauffassung der Šafaviden treffend zusammengefasst von Rizvi:

The shrine of Shaykh Safi was transformed in a little over one hundred years from a modest, if influential, Sufi shrine into a dynastic monument that served as an exemplar of Safavid taste and ideology. Architectural ambiguity was practiced to convey an image of power, temporal and spiritual, exemplified by the renovation of the Chinikhāna, which appropriated the princely aesthetic of Timurid art and architectural culture. Imperial grandeur and opulence were displayed at the palaces in Qazvin and Isfahan, as well as at religious edifices such as Imam Reza's shrine in Mashhad. The program of both types of architecture,

---

**436** Beispielhaft ausgeführt in der Studie von Babaie (ebd.) Mokhtarshahi Sani bietet eine weiterführende Interpretation öffentlicher Architektur der Šafaviden: Die oberen Teile der Bauwerke, die als schwebende Objekte konstruiert wurden, stünden im Gegensatz zur hierarchischen Bauweise im Osmanischen Reich mit seinen vielen Kuppeln und einer größeren Hauptkuppel, cf. Mokhtarshahi Sani, „The Symbolic Expression of Power and Religion in the Public Buildings in Safavid Iran“, 206. Die Autorin weist weiterhin auf Horizontalität der Bauweise, Verhältnis von Innen und Außen, Illusion hin und verbindet diese mit schiitischen Dogmen (tabellarische Übersicht ebd., 215.). Allerdings könnte argumentiert werden, dass viele architektonische Elemente sich auch in sunnitischen Kontext wiederfinden bzw. Prinzipien wie der *ivān* auf vor-šafavidische Vorbilder zurückgehen.

**437** Hunarfar: *Gangīna-yi āšār-i tāriḫi-yi Isfahān*, 427–464.

**438** Sussan Babaie: „Building on the past: the shaping of Safavid architecture, 1501–76.“ in *Hunt for Paradise*, 46. Eine Sammlung der Abhandlungen über das Freitagsgebet findet sich bei Ġāfariyān: *Davāzdah risāla-yi fiqhī dar bāra-yi namāz-i ġum'a az rūzgār-i Šafavi*. Finanziert wurde der Bau der Moschee vom Schah und Muḥibb 'Alī Beg Lala, einem Mitglied der Haushaltselite der *ġilmān* (Sg. *ġulām*).

**439** Gülrü Necipoğlu: „Qur'anic Inscriptions on Sinan's Imperial Mosques: A Comparison with Their Safavid and Mughal Counterparts.“ in *Word of God, Art of Man: The Qur'an and Its Creative Expressions. Selected Proceedings from the International Colloquium, London 2003*, hrsg. von Fahmida Suleman, 69–104 (Oxford: Oxford University Press, 2007), 91.

devotional and palatial, was thus merged to symbolize the role of Shah ‘Abbās as a charismatic leader and powerful king.<sup>440</sup>

Sicherlich ist dies keine Entwicklung, die lediglich unter ‘Abbās I. stattgefunden hat; vielmehr haben wir es in architektonischer Hinsicht – sowohl Sakralbauten als auch profane Bauten betreffend – mit einem kontinuierlichen Prozess zu tun, der unter Ismā‘il begann und jeweils symptomatisch für die aktuelle Auffassung von Herrschaft und Religion stand.

## 4.6 Fazit

Die in diesem Kapitel untersuchte Schiitisierung wurde erst einmal grundsätzlich selbst in Frage gestellt. Die Proklamation der Schia bei der Einnahme von Tabriz durch Ismā‘il stellte lediglich einen Zwischenschritt dar und war (noch) eine ganze andere Schia als die später unter ‘Abbās I. Eine tiefergehende Neubewertung der Ereignisse um Tabriz, indem die Geschichte der Schia in Iran in einen Zusammenhang längerer Dauer gestellt wird, ist denkbar, wurde hier jedoch nicht weiter ausgeführt. Die Proklamation der Schia zur offiziellen Religion bedeutete die Implementierung des „schiitischen“ Gebetsrufes, das Halten der Predigt im Namen der schiitischen Imame und die rituelle Verfluchung der ersten drei Kalifen. Lediglich die Maßnahme der Anpassung der Predigt ist ein aus der islamischen Geschichte bekannter Schritt: Wird ein neuer Herrscher gekrönt, wird er auch in der Predigt erwähnt.

Der religiöse Wandel geht mit Verschiebungen einher, die Akteure und religiöse Gemeinschaften betreffen. Verlagerungen von Einflussosphären können auf asymmetrische Machtverhältnisse zurückgeführt werden, die durch verschiedene Gruppen gebildet werden: Die dominante Gruppe ist aufgrund ihrer Entscheidungsbefugnis mächtig. Ihre *agency* ist gültig und in Kraft, die der untergeordneten Gruppe hingegen eingeschränkt.<sup>441</sup> Übertragen auf das religiöse Feld bedeutet dies eine Regulierung durch die dominante religiöse Ausrichtung, die gegnerische Ausrichtungen marginalisieren kann. Die sukzessive Ablösung der Qizilbāš und ihre Verdrängung aus dem Machtbereich steht auch für eine Verlagerung der Loyalitäten. Die Verbindung ist nun eine zwischen Herrscher und Untertan, nicht mehr zwischen Ordensführer und Schüler. Eine Einordnung der Qizilbāš ergab ihre Verbindungen mit Strukturen und religiösen Ausrichtungen in

---

<sup>440</sup> Rizvi: *The Safavid Dynastic Shrine*, 159.

<sup>441</sup> Steven Lukes: *Power. A Radical View*, 2. Aufl. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005), 111.

Anatolien, wo auch der Hauptteil der Qizilbāš-Bewegung rekrutiert worden war. Dies wirft ein neues Licht auf die Feindschaft zwischen den sunnitischen Osmanen und schiitischen Šafaviden: Möglicherweise gründete der Antagonismus stärker in politischen Erwägungen und dem Kampf um Vorherrschaft in Anatolien. Die *šāhsavan*, im Gegensatz zu den Qizilbāš, an deren Stelle sie im Militär treten sollten, waren weder religiös vorbelastet noch dem Wettbewerb unter den türkmenischen Stämmen ausgeliefert. Das Modell der Militärsklaven, kein neues Phänomen in der Geschichte islamisch geprägter Reiche, sicherte dem Herrscher eine loyale Truppe, die nicht durch Netzwerke bestimmt wurde, und sollte so zur Stabilität beitragen.

Eine weitere Trägergruppe des religiösen Wandels stellen die religiösen Spezialisten dar. Diese bestanden zum Teil aus Gelehrten, die aus den schiitischen Gebieten in Ġabal ‘Āmil eingeladen worden waren, später dann auch aus in Iran ausgebildeten ‘*ulamā*’. Sie wurden in Institutionen eingebunden und waren für die Ausformulierung der schiitischen Doktrin zuständig. Die Forschungskontroverse um den tatsächlichen Einfluss der „Importgelehrten“ konnte weitgehend auf unterschiedliche Perspektiven der Wahrnehmung zurückgeführt werden.

Am Beispiel des Juristen al-Karakī konnten die Implikationen einer Zusammenarbeit zwischen ‘*ulamā*’ und šafavidischen Herrschern aufgezeigt werden. Diese war zuerst einmal eine theologische Herausforderung, musste doch die Kooperation mit einem Herrscher – in Abwesenheit des zwölften Imams gilt *jede* Form der Herrschaft als unrechtmäßig – überhaupt legitimiert werden. Zudem mussten die religiösen Kompetenzen der ‘*ulamā*’ neu ausgehandelt werden, da laut klassischer schiitischer Auffassung in der Zeit der Abwesenheit die Prärogativen des Imams ausgesetzt sind. Al-Karakī stützte sich auf das Konzept der *wilāya*, der Stellvertreterschaft für den Imam und übertrug den Juristen, konkreter den zur Urteilsfindung befähigten Juristen (*muğtahid*) die volle Handlungskompetenz in Abwesenheit des Imams. Selbstverständlich blieb diese Meinung nicht unangefochten, was sich auch in der Aufspaltung in die *uṣūlī*- und *aḥbārī*-Schule niederschlägt.

Eng mit den Religionsgelehrten verbunden waren staatliche Ämter zur Propagierung und Verwaltung von Religion. Eine völlige Neustrukturierung dieser Ämter kann für die Šafaviden nicht nachgewiesen werden. Vielmehr wurden Ämter übernommen, die bereits unter den Timuriden existierten, und teilweise mit neuen Kompetenzen bedacht. Einen großen Anteil machte die Verwaltung der religiösen Stiftungen aus, die maßgeblich für den Aufstieg der ‘*ulamā*’ verantwortlich waren und diese den Niedergang der Šafaviden überdauern ließen.

Der zunehmende Einfluss der ‘*ulamā*’ schlug sich in religiösen Verschiebungen nieder, die sie zwar nicht alleine zu verantworten hatten, jedoch zu einem großen Teil mit trugen. Dabei wurden nichtkonforme Lehren marginalisiert oder

ausgelöscht. Welche Art der Lehre dies bei den Qizilbāš genau betraf, ist im einzelnen kaum zu rekonstruieren und müsste in einer eigenen Studie eruiert werden. Gegen die Sufis gingen die Šafaviden mit entschiedener Härte vor, sobald bei den Orden Tendenzen sichtbar wurden, die den Herrscher in Frage stellten. Damit schalteten die Šafaviden diejenigen Gruppen aus, die im Grunde ebenso organisiert waren wie sie selbst vor der Machtergreifung. Die eigene mystische Vergangenheit wurde sozusagen mythologisiert und in den Bereich der Zeremonien verbannt, wie es prominent mit dem *tāğ-i ḥaidarī* geschah.

In Bezug auf ihr Konzept von Königtum und Herrschaft griffen die Šafaviden auf verschiedene Deutungen zurück. Eine davon war das timuridische Erbe und dessen Auffassung eines sakralen Königtums. Daneben musste jedoch der messianische Duktus, der Ismā‘īl zum Aufstieg verholfen hatte, in eine herrschaftstaugliche Form übersetzt werden. Die Vergöttlichung Ismā‘īls und dessen Verehrung als Mahdi erfuhr mit der Niederlage der Schlacht von Čaldirān einen empfindlichen Schlag, verlor der Herrscher doch seinen Nimbus der Unbesiegbarkeit. Die ursprüngliche Auffassung von Herrschaft wurde auch in Formen der ritualisierten Kriegsführung deutlich, bei der die Kämpfer über Anthropophagie und übermäßige Brutalität an den General, der zugleich Ordensführer war, gebunden wurden. Die spirituelle Autorität des Herrschers, die er über seine Eigenschaft als *pīr* erwarb, wurde bei der Neuausrichtung beibehalten, nun jedoch ergänzt um eine schiitische Komponente. Der Herrscher war nicht mehr der Mahdi selbst oder dessen Stellvertreter, sondern wurde zum Bewahrer von Gerechtigkeit und Sicherheit erklärt, die Voraussetzung dafür waren, dass die *‘ulamā’* im Sinne des Mahdi agieren konnten. Die Legitimierung über millenaristische Konzepte rückte zwar in den Hintergrund, blieb jedoch ein Anknüpfungspunkt, wie die Episode mit der Nuqṭawiyya zur Zeit ‘Abbās‘ I. deutlich macht.

Rituelle Verfluchungen und die Performanz von Frömmigkeit durch die Herrscher lassen sich interpretieren als Übersetzung der Zugehörigkeit zu einem sozial konstruierten Kollektiv mit funktionierendem Symbolsystem. Das Feiern des Eigenen in Form von ritualisierten Vorgängen wird so bewusst gemacht und schafft eine kollektive Identität.<sup>442</sup> Dabei war der *tabarru’* für die Frühzeit der Šafaviden identitätsstiftend, wurde später jedoch aufgegeben. Bedeutend war die öffentliche Zurschaustellung von Frömmigkeit, die anhand der Beispiele von Ṭahmāsb *tauba* und ‘Abbās‘ I. Pilgerreisen deutlich wird. Der Herrscher konnte

---

<sup>442</sup> Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, 134. Assmann unterscheidet zwischen kollektiver und kultureller Identität. Erstere sieht er als reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit, Letztere als reflexiv gewordene Teilhabe an bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur: ebd., 34.



sich dadurch als frommer Gläubiger inszenieren und gleichzeitig die dynastische Identität über den Bezug zu religiösen Autoritätsfiguren stärken.

Überhaupt war der Ausdruck der religiösen und dynastischen Identität ein Anliegen ‘Abbās’ I. Mit dem Bau des Zentrums der neuen Hauptstadt Isfahan schuf er eine architektonische Abbildung seines Selbstverständnisses als Herrscher. Dies zeigte sich ebenso bei der Neubewertung der religiösen Zentren in Iran über die entsprechenden Bauprogramme: dem Sufi-Schrein in Ardabil und dem schiitischen Schrein in Mašhad. Letzterer diente als Anknüpfung an das ‘alidische Erbe, das die Šafaviden seit Ṭahmāsb für sich beanspruchten.

Die Wandlung der Herrschaftslegitimation von der bloßen Autorität des Ordensführers zu einem Herrscher, der Anleihen beim iranischen Königtum, islamischen Herrschaftskonzepten und timuridischen Traditionen macht, kann unter ‘Abbās I. als abgeschlossen gelten. Er betrieb die Repräsentation seiner Herrschaft systematisch und organisiert: Der Kulturbetrieb des Hofes, Historiker und Literaten, propagierten seine Vision von königlicher und religiöser Spiritualität,<sup>443</sup> die Architekten und Künstler setzten sie über sein Bauprogramm im öffentlichen Raum um.

---

**443** Kishwar Rizvi: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah ‘Abbas I.“ in *Every Inch a King*, 372.

## 5 Resümee, Synthese und Anschlussfragen

### 5.1 Resümee

Zu Anfang der Arbeit stand die Forschungsfrage nach dem religiösen Wandel unter den Šafaviden. Das traditionelle Narrativ eines sunnitischen Sufi-Ordens, der sich im Laufe seiner Entwicklung militarisierte und Machtambitionen zeigte, bis Ismā'īl schließlich die Hinwendung zur Schia mit der Proklamation einer neuen offiziellen Religion besiegelte, sollte kritisch beleuchtet werden. Eine Einbettung der Šafaviyya in den religionshistorischen Kontext sollte zeigen, ob der Orden als Sonderfall zu gelten hat oder möglicherweise ähnliche Tendenzen einen allgemeinen Trend in der iranisch-anatolischen Religionslandschaft darstellten.

Zur Rekonstruktion des religiösen Kontexts wurden drei Aspekte näher betrachtet: Einerseits galt es, den historischen Kontext zu sichern und das Argument des religiösen Niedergangs in Folge der mongolischen Eroberungen in Frage zu stellen. Eindeutig lässt sich eine weitgehende Fragmentierung der religiösen Landschaft feststellen. Ein Narrativ des Niedergangs bietet bei deren Bewertung allerdings keinen Mehrwert und wurde somit verworfen. Zum Zweiten wurden die Deskriptoren und interpretativen Kategorien für den Kontext der Religionsgeschichte Irans und Anatoliens ab dem 7./13. Jhdt. hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit untersucht. Binäre Zuschreibungen und Distinktionen, wie Sunna vs. Schia oder orthodox vs. heterodox, müssen verworfen werden, da sie entweder anachronistisch sind oder aber den tatsächlichen, meist differenzierteren und komplexeren Gegebenheiten nicht gerecht werden. Insbesondere die Sufi-Orden, die in dieser Zeit als neue Organisationsform auftreten, entziehen sich häufig der Zuordnung zu einer dieser Kategorien. Die Bezeichnung „Volksislam“, oder verwandte Begriffe wie populärer Islam, heterodoxe Strömungen o. ä. beinhalten eine Vorstellung von Hochislam und Devianzen von geringerem Wert, die wissenschaftlich nicht haltbar ist. Zudem umreißen sie eben nicht genau den Gegenstand, auf den sie angewandt werden. Volksislam als Bezeichnung für einen Rest, der von Sunna und Schia abgeschieden zu betrachten ist, ist als Terminus zu ungenau und muss daher verworfen werden. Hilfreich war das Konzept des *ḡuluww* nach Entledigung seiner pejorativen Konnotationen und Aufstellung eines Katalogs an Lehren, die unter *ḡuluww* subsumiert werden können. Dadurch war es als Kategorie zur Charakterisierung von Ausrichtungen und Inhalten religiöser Strömungen des vorliegenden Zusammenhangs hinreichend aussagekräftig.

Über Einzelfallbeschreibungen wurde der Versuch unternommen, religiöse Trends in Iran und Anatolien nachzuzeichnen. Als einendes und hervorstechendes

Merkmal traten Aspekte von Mahdismus, teilweise gepaart mit Millenarismus und Chiliasmus zu Tage. Damit verbunden war bei der überwiegenden Zahl der religiösen Bewegungen ein Oszillieren zwischen sunnitischen und schiitischen Lehren, was mit den Begriffen *tasannun-i 12 imāmī*, zwölferschiitische Sunna, und *ḡuluww* näherungsweise umrissen werden kann. Marker neu entstehender religiöser Bewegungen in der iranisch-anatolischen Religionsgeschichte ab dem 7./13. Jhdt. sind (a) die Organisation der Bewegung als Orden, (b) gruppiert um eine religiöse Autorität, die sich (c) in den meisten Fällen mit dem Mahdi gleichsetzt (eine Minderung wäre die Gleichsetzung mit dem Stellvertreter des Imams, eine Steigerung die Erklärung zur Gottheit), (d) eine religiöse Ausrichtung, die Elemente der *ḡulāt* umfasst, am prominentesten sicherlich die Annahme einer Meutempsychose, (e) gebunden an chiliastische Vorstellungen, die (f) bei einigen Vertretern in Form einer militanten Bewegung realisiert werden sollen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der Orden der Šafaviyya, zeichnet man seine Entwicklung vom Ordensgründer Šafī ad-Dīn bis zur Machtergreifung durch Ismāʿīl nach, eindeutig als Ausdruck des beschriebenen religiösen Trends ausmachen. Dies macht die Šafaviden zu einer Bewegung unter einer Vielzahl anderer, ähnlich gelagerter Strömungen. Ihr Erfolg liegt weniger in einer neuartigen Organisation oder religiösen Ausrichtung, sondern verdankt sich eher einem Zusammenspiel politischer Verbindungen, geographischer Gegebenheiten und ökonomischen Reichtums, der im Schrein und den Ländereien des Ordens in Ardabil begründet war. Abgesehen von der bedeutenden gesellschaftlichen Stellung Šafī ad-Dīns, der laut der Quellen gute Beziehungen zu zeitgenössischen Herrscherfiguren hatte, verfügt die Šafaviyya über kein Alleinstellungsmerkmal, das sie als Sonderfall von anderen religiösen Bewegungen ihrer Zeit abheben würde.

Der Aufstieg der Šafaviyya kann lediglich über retrospektiv verfasste Quellen rekonstruiert werden. In Bezug auf den Ordensgründer haben diese Quellen hagiographischen Charakter und müssen entsprechend behandelt werden, außerdem wurde das Narrativ zu den Ursprüngen des Ordens bereinigt und rezensiert: Nach der Machtergreifung der Šafaviden und dem eingeläuteten religiösen Wandel wurde die Genealogie der Šafaviden zugunsten einer 'alidischen Abstammungslinie angepasst, um zusätzliche Legitimität zu generieren. Zudem wurde die zwölferschiitische Ausrichtung des Ordens auf die Gründerzeit zurückprojiziert und so ein Narrativ von Kontinuität und Aufstieg geschaffen. Der religiöse Wandel wurde durch die Chronisten zu einem Wandel lediglich der Bevölkerung betreffend gemacht, die Šafaviden selbst wurden als beständig schiitisch dargestellt. Verbindet man dies mit der Vorstellung von Geschichtsschreibung als Sinngeschichte, wird an dieser Stelle deutlich, wie Geschichte bei Brüchen retrospektiv als Instrument für Kontingenz eingesetzt wird: Der wahr-

genommene Bruch des religiösen Wandels wurde von den Teilnehmern desselben gedeutet als Teil einer Heilsgeschichte und Erfüllung eines von langer Hand vorbereiteten Prozesses.

Abgesehen von der zu bezweifelnden Zugehörigkeit zur Schia machte die Şafaviyya jedoch eindeutig eine Entwicklung durch, die über eine zunehmende Politisierung zur Militarisierung führte. Am Ende war die Şafaviyya zu einer schlagkräftigen Truppe geworden, die auf der politischen Bühne Westirans und Anatoliens einen prominenten Platz einnahm und zur Bedrohung für lokale Herrscher wurde. Feldzüge in das benachbarte christliche Georgien aber auch gegen muslimische Herrscher, wie den Šīrvān-šāh, trugen dazu bei, dass das Ansehen der Şafaviden und somit die Zahl ihrer Anhänger, stieg. In diese Zeit fiel auch die Herausbildung einer distinkten Identität der Şafaviden, die sich in ihrer Uniformierung mit dem *tāğ-i ĥaidarī* niederschlug. In diesem Zusammenhang begegnet dem Leser der Chroniken zum ersten Mal das Traumnarrativ, durch das eine Aktion durch eine religiöse Autorität – in diesem Fall ‘Alī – sanktioniert wird. Autorisierung durch Träume bleibt bis in die späte Phase der Şafaviden ein beliebtes Mittel, über das der Herrscher unmittelbar an religiös bedeutsame, metahistorische Instanzen gekoppelt wird.

Die Exilierung des jungen Ismā‘īl bedeutete dank der Umsicht seiner Berater nicht das Ende der şafavidischen Bewegung. Im Rückblick werden die Jahre der Untätigkeit der Şafaviyya von den Chroniken gefüllt mit Berichten über die Erziehung und Ausbildung Ismā‘īls. Mehrfach wird betont, dass die Angelegenheiten des Ordens auch in dieser Zeit weiterverfolgt wurden, etwa indem Anhänger Ismā‘īl in seinem Exil besuchten. Der Auftritt Ismā‘īls auf der politischen – und religiösen – Bühne wird in der şafavidischen Geschichtsschreibung schließlich als Parusie zelebriert. Ismā‘īl wird, ganz in Übereinstimmung mit seiner Dichtung, als göttlich autorisierter Mahdi gefeiert, dessen Programm aufgrund seiner religiösen Stellung ohne Frage erfolgreich sein wird. Militärische Siege werden als Beweis für die Richtigkeit der şafavidischen Propaganda aufgeführt. Das Bild, das die Chroniken von dieser Zeit zeichnen, ist freilich nicht ganz konsistent. Insbesondere spätere Hofchroniken versuchen, das Material zu glätten und Elemente des *guluww*, denen Ismā‘īl und seine Anhänger gehuldigt haben, zu verschleiern. So verschweigen sie beispielsweise auch die Inhalte der Dichtung Ismā‘īls und heben stattdessen schiitische Elemente hervor.

Der religiöse Wandel, durch die Proklamation Ismā‘īls bei der Eroberung von Tabriz im Jahre 907/1501 in Szene gesetzt, wurde in der vorliegenden Arbeit abgeleitet von den Vorannahmen zu Religion als kulturellem Symbolsystem und auf mehreren Ebenen nachgezeichnet. Als Akteure des religiösen Wandels wurden gesellschaftliche Eliten und religiöse Spezialisten genauer betrachtet. Bei ersteren handelte es sich insbesondere in der Frühzeit der Şafaviden um die Qizilbaş, die

sowohl in religiöser als auch in organisatorischer Hinsicht ein Netzwerk bildeten, das nicht so recht zum neuen Staat und zur neuen religiösen Ausrichtung passen wollte. Die allmähliche Marginalisierung und Verdrängung der unliebsamen Qizilbāš und der Aufbau einer neuen Truppe der *šāhsavan* durch Ṭahmāsb und abschließend durch ‘Abbās I. darf nicht nur als politisch-militärische Umstrukturierungsmaßnahme bewertet werden. Vielmehr waren diese Veränderungen auch Ausdruck einer Verschiebung in der Wahrnehmung der Herrscherperson. Das traditionelle Loyalitätsgeflecht, das durch die Ordenshierarchie vorgegeben war und maßgeblich zum Aufstieg der Šafaviden beigetragen hatte, wurde in religiöser Hinsicht zwar beibehalten, staatstragend wurde jedoch fortan eine Verbindung von Herrscher und Untertan. Die *šāhsavan* verkörperten diese Verbindung: Sie hatten zum Herrscher keine religiöse Verbindung und waren weder durch familiäre Netzwerke noch Stammesstrukturen in ihrer unbedingten Loyalität dem König gegenüber eingeschränkt.

Die religiösen Spezialisten agierten beim Religionswandel federführend, indem sie die Ausformulierung einer standardisierten religiösen Doktrin übernahmen. Zudem waren sie für die Besetzung von religiösen Ämtern oder die Ausbildung religiöser Amtsträger zuständig. Da entsprechende Strukturen hierfür in Iran selbst fehlten, mussten sie mit Hilfe ausgewählter Religionsgelehrter aufgebaut werden. Uneinigkeit besteht in der Sekundärliteratur hinsichtlich der Bedeutung der Gelehrten, die aus dem schiitischen Süden Libanons an den Hof der Šafaviden eingeladen wurden, um mit dem Herrscher in der Sache der Religionspropaganda zusammenzuarbeiten. Es konnte gezeigt werden, dass die Beurteilung dieses Sachverhalts insbesondere eine Frage der Perspektive und teilweise der Einordnung der betreffenden Gelehrten ist: Von einigen Autoren werden auch Nachkommen von zugewanderten Gelehrten als Importgelehrte gezählt. Die Leistung dieser Gelehrten wurde exemplarisch am Beispiel al-Muḥaqqiq al-Karakī aufgezeigt. Er nahm aktiv am Diskurs um die Zulässigkeit der Zusammenarbeit von Religionsgelehrten mit dem Herrscher teil und formulierte wegweisende Positionen in Bezug auf die Prärogativen des Imams, die von anderen Gelehrten als in der Zeit der *ḡaiba* ausgesetzt angesehen wurden. Al-Karakī rückte die Person des Rechtsgelehrten ins Zentrum und erteilte ihr weitreichende Kompetenzen als Stellvertreter und Bevollmächtigtem des Mahdi. So durfte sie religiöse Abgaben erheben und das Freitagsgebet durchführen. Auch war al-Karakī maßgeblich an der Ausformulierung verschiedener Amtsbefugnisse beteiligt und arbeitete mit Ṭahmāsb an einer geordneten Religionspolitik zur landesweiten Propagierung der Schia. Im Zuge dieser Religionspolitik wurde ein landesweites Netzwerk von Theologen geschaffen.

Eine Folge dieser Religionspolitik war die Ausgrenzung von religiösen Strömungen, die nicht in die offiziell vertretene Linie passten. Dies betraf Konkur-

renzgruppierungen ebenso wie die ursprünglich eigene Basis der Šafaviden: den Sufismus und die distinkte religiöse Ausprägung der Qizilbāš. Die Religion der Qizilbāš mit ihren *ġulāt*-Elementen und ihrer starken religiösen Anbindung an das Ordensoberhaupt der Šafaviyya wurde entscheidend zurückgedrängt und der anfänglich eher diffuse religiöse Wandel nun stark zugunsten einer religiösen Ausrichtung der Zwölferschia kanalisiert. Dogmatisch herausfordernde Positionen wie die Mahdi-Naherwartung oder gar die Identifikation lebender Personen mit dem Mahdi wurden aus den Lehren der Šafaviden ausgeschieden. Dies zeigte sich besonders deutlich bei der Auslöschung der Nuqtawiyya unter ‘Abbās I.

Diese Entwicklungen in der religiösen Ausrichtung der Šafaviden schlugen sich direkt auf ihre Herrschaftslegitimation nieder. Die Präsentation und Performanz des Herrschers basierte auf mehreren Elementen: Die Führung der Šafaviden beruhte zu Beginn auf dem Charisma des Herrschers, das sich aus nomadischen Vorstellungen und religiösen Elementen wie der Mahdi-Verehrung speiste; hinzu kam das bereits vorhandene Charisma des Herrschers als religiöser Autorität in seiner Eigenschaft als Ordensführer, das ihn unabhängig von seiner profanen Herrschaft auszeichnete, und über die mit der Zeit in den Vordergrund gerückte ‘alidische Abstammung der Šafaviden. Daneben fand zentral ein Rückgriff auf timuridische Vorstellungen von Herrschaft und der Auffassung des *šāhib-i qirān* statt. Diese sukzessive Profilierung als charismatische Herrscherfigur lässt sich für die Person Ismā‘ils anhand der Berichte über seine Kriegsführung nachzeichnen. Ritualisierte Brutalität, beispielsweise in Form von Anthropophagie, verstärkte die Position des Herrschers und war Ausdruck der Loyalität seiner Gefolgsleute ihm gegenüber. Sie stand auf der gleichen Ebene wie körperliche Disziplinierungsmaßnahmen, die in Sufi-Orden etwa über das Ritual des *čūb-i ʔarīq* ausgeübt werden. Nach und nach wurde die Legitimierung der Herrschaft von einer formalisierten, juristischen Auffassung von Herrschaft abgelöst. Den Anfang machte die Niederlage Ismā‘ils bei der Schlacht von Čaldirān, die nach neuen Deutungsmustern verlangte, da der Nimbus des Herrschers gelitten hatte. Die Herrschaft der Šafaviden wurde nun in zunehmend schiitische Rhetorik gekleidet und auf das Konzept der *wilāya* aufgebaut. Hierfür gingen die Herrscher eine enge Verbindung mit den ‘ulamā’ ein, die mit ihren Diskursen zur Herrschaft Stichwortgeber für die Legitimierung wurden.

Das Konzept von Herrschaft war bei den Šafaviden also mehrfach besetzt und die Legitimierung wurde über mehrere Kanäle gesichert. Flexibilität in Bezug auf Herrschaftsrhetorik und religiöse Praxis je nach Interessenlage und Erfordernissen ermöglichte es den Šafaviden, sich die Unterstützung wechselnder Gruppen zu sichern, ohne dabei auf ein einziges Modell von Herrschaft oder religiöser Ausprägung beschränkt zu sein.

Zusätzlich gestützt und legitimiert wurde die Herrschaft über Performanz und Gestaltung öffentlichen Raums. Zu Beginn der Herrschaftszeit der Šafaviden betraf dies den *tabarru'*, eine rituell institutionalisierte Verfluchung der ersten drei Kalifen, die gleichzeitig Ausdruck der Zugehörigkeit zur Schia sein sollte. Diese Praxis kann als populäres Ritual eingestuft werden und wurde mit Ausformulierung der schiitischen Doktrin und zunehmender Institutionalisierung der Orthopraxie denn auch wieder aufgegeben. Kontinuierlich beibehalten wurden hingegen Performanzen von Frömmigkeit durch den Herrscher. Bei Ṭahmāsb waren dies öffentliche Bekundungen der Reue mit gleichzeitigen Erlassen von religiösen Verboten. 'Abbās I. pilgerte zu Fuß nach Mašhad und inszenierte sich über diese Wallfahrt und die damit einhergehenden religiösen Handlungen am Schrein als frommer und demütiger Gläubiger. Über solche öffentliche Zurschaustellung von Frömmigkeit wurde die Dynastie einerseits als rechtmäßig dargestellt, andererseits wurde sie enger an schiitische Frömmigkeit und an das schiitische Erbe gebunden, indem der Schrein in Mašhad zu einem neuen spirituellen Zentrum aufgebaut wurde.

Dies äußerte sich auch in der Bautätigkeit der Herrscher. In Isfahan, der neuen Hauptstadt, wurde unter 'Abbās I. der öffentliche Raum als Abbild seiner Herrschaftsauffassung gestaltet. So fanden sich am zentralen Platz mit dem Königspalast, der Moschee und dem Basar die Eckpunkte der Herrschaft wieder. Die Bautätigkeiten in Ardabil, am Schrein des Ordensgründers Šafī ad-Dīn, und in Mašhad, am Schrein des achten Imams, offenbaren in ihrer zeitlichen Dimension einmal mehr den religiösen Wandel: Die verstärkte Ausrichtung nach Osten, zum schiitischen Zentrum, betont das schiitische Selbstverständnis der Šafaviden. Der Schrein in Ardabil erhält identitätsstiftende und erinnerungskulturelle Bedeutung, bezieht sich jedoch nurmehr auf die Herkunftsgeschichte der Šafaviden.

## 5.2 Synthese

Die vorangegangene Darstellung und Bearbeitung der Fragestellung nach der Šafaviyya als Sonderfall und dem religiösen Wandel unter den Šafaviden stützte sich auf zwei Prämissen: Zum einen wurde Religion als Symbol- und Deutungssystem verstanden, das über Sprache, Rituale, Artefakte u. A. artikuliert wird, dabei jedoch keine in sich abgeschlossene Entität bildet. Daraus folgte die zweite Prämisse, dass bei der Untersuchung eines religiösen Symbolsystems darauf wirkende Systeme und Kontexte mitbedacht werden müssten. Dies hat zur Folge, dass Funktionsmechanismen eines Systems prinzipiell übertragbar sein müssten. Im Folgenden sollen die Ausführungen zu den Šafaviden in dieser Arbeit systematisiert dargestellt werden in Bezug auf Fragen des Zusammenhangs von Mystik

und Macht bzw. Gewalt, Religion und Herrschaftslegitimation sowie religiösem Wandel. Ziel dieser Systematisierung ist es, die vorgestellten Ergebnisse zugänglich zu machen für andere Kontexte und Untersuchungsgegenstände und so einen ersten Beitrag zur Bildung einer Kriterienliste zu leisten. Der Anspruch ist nicht, eine Theorie auszuarbeiten; dazu bräuchte es weitaus mehr als eine exemplarische Untersuchung. Die vorgestellten Überlegungen haben vorläufigen Charakter und stellen primär einführende Anregungen dar.

### 5.2.1 Mystik und Macht

Das bloße Vorhandensein mystischer Strömungen alleine genügt nicht, um eine Verbindung von Mystik und weltlicher Macht herzustellen. Dazu bedarf es einer Form von Organisation: Im vorliegenden Fall scheint eine Korrelation zu bestehen zwischen dem Aufkommen der organisierten Sufi-Orden und dem Streben der mystischen Bewegungen nach weltlicher Macht. Der Zusammenhang von Mystik und Macht oder Gewalt scheint im vorliegenden religionshistorischen Kontext gar die Norm zu sein. Das gemeinsame Auftreten eines bestimmten Grads von Organisiertheit und Machtambitionen oder Militanz sollte jedoch nicht in einen Kausalzusammenhang gestellt werden. Für den iranisch-anatolischen Zusammenhang im 8./14. Jhdt. kam prominent noch ein weiteres Merkmal hinzu, was ebenso den Ausschlag zu politischen und militärischen Aktionen gegeben haben dürfte: der Messianismus, manchmal gepaart mit millenaristischen Vorstellungen. Auf Grundlage der hier aufgeführten Analysen zu den Šafaviden ist also bei Auftreten von Mystik in einer Organisation und gleichzeitigem Chiliasmus oder Messianismus ein Streben nach weltlicher Macht wahrscheinlich, wobei der Faktor der sozialen Verankerung und der Zusammensetzung der Anhängerschaft mit berücksichtigt werden muss.

Die mystischen Bewegungen stellen eine alternative Autorität, teilweise ein Gegengewicht zur offiziellen Doktrin dar, und liefern andere oder neue Deutungsmodelle. Diese greifen beispielsweise in Zeiten von Brüchen und Krisen, wenn bereits vorhandene Sinngebungssysteme nicht adäquat mit den Irritationen umgehen können.

Ein solcher Bruch, etwa in Form einer gesellschaftlichen Krise oder Niederlage gegen eine verfeindete Partei, muss nicht zwangsläufig auftreten, damit neue Sinngebungssysteme als valabel angenommen werden. Der Anspruch der mystischen Bewegung, diskursives und textuelles Wissen zu besitzen, das sie korrekt in die Praxis umsetzt, generiert religiöse Autorität und befähigt die Gruppe dazu, das vorhandene Deutungs- und Machtmonopol in Frage zu stellen. Das kann sowohl das geltende religiöse Symbolsystem betreffen als auch Machtstrukturen oder



Vorstellungen von Herrschaft. Allerdings bedarf es dazu einer gewissen Reichweite, die über soziales Prestige eines Mystikers, weitreichende religiöse Autorität oder professionelle Zusammenschlüsse erreicht werden kann.

Die Organisation der mystischen Gruppen als Orden institutionalisiert diese religiöse Autorität und das Meister-Schüler-Verhältnis in größerem Zusammenhang, als dies bei individuellen Beziehungen der Fall ist. Die Funktionsweise von Orden, unabhängig von ihrer Lehre, macht sie zu Netzwerken, die nur bedingt an lokale Kontexte gebunden sind. Die mystischen Orden verfügen über spezifische Ressourcen in Form von Lehren oder Wissen, Charisma des Ordensführers und materiellem Besitz. Die Anhänger werden über Disziplinierung des Körpers, etwa in Form von Initiationsriten, manchmal auch über eine gemeinsame Ordenstracht, an eine gemeinsame Identität gebunden. Die Orden liefern also einen konzeptionellen und institutionellen Rahmen, der für weiterreichende Machtbestrebungen genutzt werden kann. Die hierarchischen Beziehungen innerhalb eines Ordens bedeuten gleichzeitig, dass im Meister, der *ex officio* religiöse Autorität besitzt, auch ein potentieller Herrscher vorhanden ist. Dazu muss freilich das Charisma des Ordensführers umgedeutet werden zum Charisma des Herrschers. Im Gegensatz zu messianischen Bewegungen sind mystische Orden konstanter: Während erstere an die Person des Messias gebunden sind und mit dessen Ableben entweder zerfallen oder substantiell umgedeutet werden müssen, können mystische Orden Autorität reproduzieren und weitergeben. Der Erfolg eines Ordens als politische Bewegung ist nicht an die Person des Ordensgründers oder –führers gebunden. Religiöse Autorität ist einerseits vorhanden im Rückgriff auf anerkannte Autoritäten, etwa über die Abstammung des Ordensgründers oder über bestimmte Wissenskanäle, kann jedoch jederzeit auch neu generiert werden, etwa über Traumnarrative, was zugleich die Chancen eines Ordens, an die Macht zu gelangen, steigert.

### 5.2.2 Religion und Herrschaftslegitimation

Der Rückgriff auf religiöse Legitimationsmuster war im vorliegenden Fall der Šafaviden nur ein Kanal, über den sich der Herrscher Autorität und Legitimität zu sichern suchte. Bereits vorhandene Konzepte traten neben neue Elemente. Dabei kann die Herrschaftslegitimation von unterschiedlichen Gruppen gleichzeitig unterschiedlich wahrgenommen werden. Die Legitimität des Herrscher wird, je nach Diskurs, auf mehrere Bereiche projiziert. Zu Beginn des Herrschaftsantritts wird die Herrschaft erstmalig durch religiöse Insignien autorisiert. Im vorliegenden Fall geschah dies in klassischer islamischer Tradition durch die Erwähnung

des Herrschers in der Freitagspredigt und die Prägung neuer Münzen mit dem Herrschernamen.

Die Autorität des Herrschers entstand im vorliegenden Fall der Šafaviden über die Gleichsetzung mit religiösen Autoritätspersonen (Ismā‘il als der Mahdi), oder aber indem der Herrscher zum Stellvertreter bzw. autorisierten Verwalter (*nā‘ib al-imām*) ernannt wird. Dadurch wird der Herrscher zur Verkörperung von religiöser Autorität.

Die Qualität von Königtum bedingt, dass es auch eine Repräsentation des Herrschers geben muss. Dies kann über die Verwendung von Symbolen oder auch über die Performanz religiöser Rituale geschehen. Durch letztere präsentiert sich der Herrscher wahlweise als einfacher Gläubiger oder als privilegierter Mittler zu Gott. Die Verwendung von Symbolen geschieht am deutlichsten über die Besetzung von öffentlichem Raum: In der Architektur wird über die Funktion respektive Nutzung der vom Herrscher errichteten Gebäude und über den Aufbau einer Anlage das Konzept von Königtum übersetzt. Auch Architektur kann also bestärkend auf die Legitimation des Herrschers wirken.

### 5.2.3 Religiöser Wandel: ein Versuch

Der religiöse Wandel ist im vorliegenden Fall als gradueller Prozess beschrieben worden. In den meisten Darstellungen zu den Šafaviden werden die Eroberung der Stadt Tabriz und die anschließende Proklamation der Schia als der neu zu folgendes Religion als Wendepunkt identifiziert, was sich so jedoch nicht bestätigt hat. Vielmehr setzte der Wandel bereits in der Vorgeschichte des šafavidischen Ordens ein. Die Machtergreifung war lediglich ein Zwischenschritt auf dem Weg der Schiitisierung, wenn auch in seinem proklamatorischen Charakter ein besonders symbolträchtiger. Die Aufteilung in eine Zeit vor und eine Zeit nach einem religiösen Wandel ist aber nur bedingt möglich; auch Aussagen zum Zeitpunkt, an dem ein solcher Wandel als abgeschlossen gelten kann, sind nur sehr grob zu treffen.

In Folge der Proklamation der Schia zur offiziellen Religion änderte sich der religiöse Diskurs in Iran: Es kam zu einer Ausdifferenzierung religiöser Schulen, bedingt u. a. durch die Aushandlungsprozesse um Fragen nach der Zusammenarbeit von Religionsgelehrten mit dem Herrscher. Die Institutionalisierung der Schia ging einher mit der Herausbildung einer religiösen Hierarchie; die finanzielle Unabhängigkeit des Gelehrtenstandes machte ihn zu einer zentralen sozio-religiösen Kraft im Land. Zur Propagierung der neuen Religion bedurfte es einer entsprechenden Infrastruktur, die über Institutionen und Ämter aufgebaut wurde, überwiegend finanziert durch das Herrscherhaus. Die Akteure, die den religiösen

Wandel bewirkten, unterstanden mehr oder weniger stark dem Herrscher, der als Auftraggeber fungierte. Das Kollektiv der religiösen Gelehrten, aber auch gesellschaftliche und politische Eliten wirkten im Sinne einer gemeinsamen Agenda, die die Durchsetzung schiitischer Doktrin und Praxis zum Ziel hatte. Mit zunehmender Herausbildung festgelegter Dogmen ging auch eine zunehmende Intoleranz gegenüber konkurrierenden Gruppen, etwa dem Sufismus gegenüber, einher. Die Verlagerung der obersten religiösen Führung vom Schah zur Geistlichkeit führte zu einem Auseinanderbrechen geistlicher und weltlicher Führung, deren Einheit zur Anfangszeit der Šafaviden noch gegeben war. Strukturiert wurden diese Handlungsträger religiösen Wandels über Institutionen, deren Funktionsweise und Aufbau profanen Institutionen ähnelte: Der Zusammenschluss der religiösen Ämter war in ähnlichen Hierarchiestrukturen und Weisungsbefugnissen organisiert wie beispielsweise administrative Einrichtungen, sodass von einer Bürokratisierung des religiösen Feldes gesprochen werden kann.

Agenten des Religionswandels wie auch neu geschaffene Institutionen erfüllen unter den Šafaviden eine doppelte Rolle: Einerseits ist die Anwesenheit der schiitischen Religionsgelehrten und das Entstehen von Ämtern wie dem *ḫalifa al-ḫulafā'* der Proklamation der Schia als offizieller Religion geschuldet; beides sind Folgen des Religionswandels. Andererseits sind diese Akteure und Ämter selbst auch Träger des Religionswandels. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck der neuen Religiosität in Schriften, in der Rhetorik der Herrschaftslegitimation oder in der materiellen Kultur. Die Verbindung der Herrschaftslegitimation mit religiösen Erwägungen, etwa die Erklärung des Herrschers zum Bevollmächtigten des verborgenen Imams, wäre ohne einen partiell vorangegangenen religiösen Wandel nicht denkbar, bewirkt jedoch in der Folge wiederum ein Vorantreiben des Wandlungsprozesses.

Lanczkowski unterscheidet bei den Ursachen für religiösen Wandel endogene und exogene Faktoren.<sup>1</sup> Endogene Faktoren definiert er als solche, die innerhalb eines kulturellen Kontexts wirken, exogene Faktoren sind ihm zufolge entsprechend Wirkungen von außen. Zudem können religiöse und kontextuelle Faktoren unterschieden werden. Diese Unterscheidungen lassen sich jedoch nicht immer eindeutig festlegen,<sup>2</sup> zumal bereits einleitend festgestellt wurde, dass religiöse Symbolsysteme nicht mit starren Grenzen operieren. Aufhebungen von Grenzen können sowohl das Innen/Außen betreffen als auch die Wahrnehmung von Religion/Nicht-Religion. Dies wurde gezeigt bei den Ausführungen zu Sunna, Schia

---

<sup>1</sup> Günter Lanczkowski: *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 53.

<sup>2</sup> Klaus Hock: *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 45.

und Sufismus, die eine eindeutige Zuordnung des safavidischen Ordens zu einem dieser Bereiche nicht zulässt. Die Rekonstruktion der religiösen Landschaft Irans und Anatoliens hat zudem gezeigt, dass religiöse Faktoren eng mit ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen verzahnt sind, die gleichermaßen zur Herausbildung religiöser Strömungen beigetragen haben.

Die Begegnung von Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen oder Kulturkontakte können ebenfalls zu religiösen Wandlungsprozessen beitragen. Geht man jedoch, wie im vorliegenden Fall, von einem Kulturraum aus, der unter historischen Bedingungen weiter gefasst wird – also Iran und Anatolien sowie das timuridische Erbe, die unter einen Kulturraum gefasst werden – so scheint das keine notwendige Bedingung für religiösen Wandel zu sein. Ebenso wenig müssen religiöse Verschiebungen zwangsläufig mit traditionskritischer Infragestellung von Bestehendem einhergehen. Denkbar wäre eine Auflistung all dieser genannten Umstände als potentielle Wirkungskräfte, die einzeln oder gemeinsam in Vorbereitung auf einen religiösen Wandel auftreten können. Man kann festhalten: Religiöser Wandel bezeichnet eine Verwerfung in der Religionsgeschichte, sollte jedoch stets in seiner Prozesshaftigkeit betrachtet werden und muss nicht als plötzlicher Umbruch in Form einer Revolution erfolgen.

Agenten des Religionswandels können unterschieden werden in individuelle Personen oder kollektive Trägergruppen. Dabei müssen es nicht immer religiöse Spezialisten sein, die als solche Agenten wirken; doch können diese einen bedeutenden Beitrag bei der Ausformulierung religiöser Dogmen und Vorschriften für die Praxis leisten, der wohl von keiner anderen Gruppe so übernommen werden könnte.

Träger religiösen Wandels können gleichzeitig auch erst infolge eines religiösen Wandels selbst Bedeutung bekommen und diesen dann weiter begünstigen, wie auch die Entstehung von Institutionen sowohl für den Religionswandel stehen als auch diesen bewirken kann. Diese Wechselwirkung hebt wiederum den Prozesscharakter eines Religionswandels hervor. Ebenso verhält es sich mit Verschiebungen von Autoritäten und neuen Ausdrucksformen in Sprache, Ritualen und materieller Kultur. Diese erfolgen aufgrund eines vorangegangenen Religionswandels, wirken jedoch gleichzeitig als Verstärker und Bewahrer und treiben den Wandel weiter voran.

Auf Grundlage dieser Ausführungen gilt es also festzuhalten, dass der Begriff Religionswandel ein breites Spektrum abdeckt, das von einem plötzlichen Umbruch bis zu einem lang andauernden, allmählichen Wandel reicht, bei dem es möglicherweise adäquater wäre, von einer „Verschiebung“ zu sprechen. Dies trüge der Tatsache Rechnung, dass Kontinuitäten besser berücksichtigt würden, wohingegen ein „Wandel“ eine stärkere Abkehr vom Vergangenen suggeriert. Bei der Erforschung von religiöser Verschiebung, wie sie bei der Schiitisierung Irans

unter den Šafaviden in der vorliegenden Arbeit nachgezeichnet werden konnte, scheint eine Einteilung in ein Vorher und Nachher, in Ursachen und Folgen, nicht unbedingt zweckmäßig zu sein. Eher bietet es sich hier an, den Prozess des Wandels zu beleuchten, um etwaige Einflussfaktoren und Wechselwirkungen angemessen darstellen zu können.

### 5.3 Anschlussfragen

Einige Aspekte konnten in dieser Arbeit nur angerissen werden, etwa religiöse Kontroversen zwischen Rechtsgelehrten unter den Šafaviden, bei anderen wurde lediglich auf bereits existierende Studien verwiesen, die jedoch nicht vollumfänglich in die Untersuchung einfließen konnten. Um ein umfassenderes Bild des religiösen Wandels zu zeichnen, wäre die Auswertung mindestens zweier weiterer Bereiche von Nöten: einerseits offizielle Dokumente und Rhetorik von Herrschaft, andererseits die visuellen Erzeugnisse, die unter den Šafaviden entstanden. Insbesondere Manuskriptilluminationen, aber auch die reichlich vorhandenen bildlichen Darstellungen in Gebäuden lohnten eine Untersuchung hinsichtlich ihres Bildprogramms, ihrer Präsentation von Herrschaft und ihrer religiösen Anleihen. Ein Abgleich mit den Forschungsergebnissen zu Darstellungen in den schriftlichen Quellen wäre lohnenswert, bedingt jedoch einen Zugang, der auch kunsthistorisch informiert ist.

Ein weiterer Untersuchungsgegenstand, der die Ergebnisse zum religiösen Wandel weiter schärfen könnte, ist das Verhältnis der Šafaviden einerseits zu den konkurrierenden Mächten der Osmanen und Usbeken, andererseits zu religiösen Minoritäten im eigenen Land. Im Zusammentreffen mit religiös Anderen offenbaren sich weitere Merkmale des Selbstverständnisses einer Gruppierung, die sich in Sprache und Handlungen niederschlagen, so jedoch nicht in Chroniken zu finden sein werden.

Dargestellt wurde in dieser Arbeit der Chiasmus oder Milleniarismus als Trend der iranischen Religionsgeschichte. Anschlussforschungen sollten auf jeden Fall, wie von Subrahmanyam im Zuge der von ihm verfolgten Ansatzes der *connected histories*<sup>3</sup> vertreten, eine koinzidentale Lesart der politischen und

---

<sup>3</sup> Zum millenaristischen Königtum in Westeuropa cf. Norman Cohn: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Rev. und erw. (Oxford: Oxford University Press, 1970). Subrahmanyam schlägt vor, den Blick in Bezug auf millenaristische Diskurse zu öffnen und von einer globalen Koinzidenz dieses Phänomens zu sprechen: Sanjay Subrahmanyam: „Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges.“ *Indian Economic & Social History Review* 40, 2 (2003): 129 – 161. Im

ideologischen Strömungen, die den Strategien zum *empire-building* im 16. Jhdt. zugrundelagen, berücksichtigen. Er versteht den Millenarismus als ein Phänomen, das sich von Portugal bis zum Mogulreich erstreckte. Sein Anliegen ist es, Südasien in einen größeren und historischen Kontext interkontinentaler Interaktionen aufzunehmen – denkbar und wünschenswert wäre dies auch für Iran.

---

Wesentlichen geht es darum, historische Phänomene, die durch Konventionen der Geschichtsschreibung künstlich getrennt wurden, zusammenzubringen. Cf. Sanjay Subrahmanyam: „Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia.“ *Modern Asian Studies* 31, 3 (1997): 735–762. Wie Cornell Fleischer formuliert hat, waren die Geschichten des nördlichen und südlichen Mittelmeers nicht nur wie bei Fernand Braudel angenommen von Klima und Geographie, ökonomischen Kräften und politischen Rivalitäten, sondern auch durch gemeinsame kulturelle Eigenheiten geprägt, darunter auch ein vergleichbares Phänomen von millenaristischen Erwartungen: Cornell H. Fleischer: „A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61, 1–2 (2018): 18–90. Zur Zirkulation von apokalyptischer Literatur als „prophetic traffic“ (Cornell H. Fleischer: „Shadow of Shadows: Prophecy in Politics in 1530s Istanbul.“ *International Journal of Turkish Studies* 13, 1–2 (2007): 51–62, 57.) und der Projektion millenaristischer Erwartungen auf der Herrscher Süleymân: Cornell H. Fleischer: „The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân.“ in *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7–10 mars 1990*, hrsg. von Gilles Veinstein, 159–177, Rencontres de l’Ecole du Louvre (Paris: La Documentation Française, 1992).

# Appendix 1

## Ordensoberhäupter der Šafaviyya

Šafī ad-Dīn	gest. 735/1334
Šadr ad-Dīn	gest. 794/1391
‘Alā ad-Dīn ‘Alī (Ḥ)‘āğā ‘Alī)	gest. 830/142)
Ibrāhīm (Šaiḥ Šāh)	gest. 851/1447
Ġunaid	gest. 864/1460
Ḥaidar	gest. 893/1488
Sulṭān ‘Alī Šāh	gest. 899/1494

## Regierungsdaten šafavidischer Herrscher

Šāh Ismā‘īl I.	907 – 930/1501 – 1524
Šāh Ṭahmāsb	930 – 984/1524 – 1576
Šāh Ismā‘īl II.	984 – 985/1576 – 1577
Šāh Muḥammad Ḥudā- banda	985 – 995/1577 – 1587
Šāh ‘Abbās I.	995 – 1038/1587 – 1629
Šāh Šafī	1038 – 1052/1629 – 1642
Šāh ‘Abbās II.	1052 – 1077/1642 – 1666
Šāh Sulaymān	1077 – 1105/1666 – 1694
Šāh Ḥusayn	1105 – 1135/1694 – 1722

## Appendix 2

### Hauptstädte der Şafaviden

Tabrīz 907–962/1501–1555

Qazvīn 955 oder 962–1006 oder 1007/1548–9 oder 1555–1597 oder 1598

Isfahan 1006–1135/1597–1722



# Bibliographie

## Primärquellen

- ‘Abd ar-Razzāq b. Ishāq Samarqandī, Kamāl ad-Dīn: *Maṭla‘-i sa‘dain va mağma‘-i bahrain*. 2 Bände, hrsg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā‘ī. Zabān va farhang-i Īrān 74. Teheran: Kitābhāna-yi Ṭahūrī, 1353 h. Š. = 1974.
- Abdāl Zahidī, Šaiḥ Ḥusain *Silsilat an-nasab aš-šafaviyya*, hrsg. von Kāzimzāda. Berlin: Čāphāna-yi Īrānšahr, 1344 A. H. = 1925/26.
- ‘Abdī Beg Širāzī, Zain al-‘Ābidīn ‘Alī: *Takmilat al-aḥbār*, hrsg. von ‘Abd al-Ḥusain Navā‘ī. Teheran: Našr-i nay, 1369 h. Š. = 1990.
- Afūšta Naṭanzī, Maḥmūd b. Hidāyat Allāh: *Naqāvat al-āšār fī zikr al-aḥyār*, hrsg. von Iḥsān Išrāqī. Mağmū‘a-yi mutūn-i fārsī 22. Teheran: Bungāh-i tarğuma va našr-i kitāb, 1350 h. Š. = 1971.
- al-Aš‘arī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl: *Kitāb Maqālāt al-iṣlāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn*. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam, 3. Aufl., hrsg. von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 1. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- al-Bağdādī, ‘Abd al-Qāhir: *Al-Farq bain al-firaq*, hrsg. von Muḥyī ad-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Kairo: Matba‘a al-madanī, s. d.
- al-Ḥakīm at-Tirmidī, Muḥammad b. ‘Alī: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde; ein Antwortschreiben nach Saraḥs; ein Antwortschreiben nach Rayy*. 2 Bände, hrsg. von Bernd Radtke. Bibliotheca Islamica 35. Stuttgart: Steiner, 1992–1996.
- al-Ḥakīm at-Tirmidī, Muḥammad b. ‘Alī: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī. An Annotated Translation*, hrsg. von Bernd Radtke und John O’Kane. Curzon Sufi Series. Richmond: Curzon Press, 1996.
- al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan: *Amal al-āmāl fī ḍikr ‘ulamā’ Ġabal ‘Āmil*. 2 Bände, hrsg. von Aḥmad Ḥusainī. Bagdad: Maktabat al-andalus, 1965.
- al-Ḥusainī, Ḥuršāh b. Qubād: *Tārīḥ-i ilcī-yi Niẓām-Šāh*, hrsg. von Muḥammad Riżā Našīrī und Koichi Haneda. Teheran: Anğuman-i āšār va mafāḥir-i farhangī, 1379 h. Š. = 2000.
- al-Išbahānī, Mīrzā ‘Abdallāh al-Afandī: *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā’*. 6 Bände, hrsg. von Aḥmad al-Ḥusainī. Maḥṭūṭāt Maktabat Āyatallāh al-Mar‘ašī al-‘Āmma 5. Qom: Maṭba‘at al-Ḥayyām, 1401 A. H. = 1980/81.
- al-Kubrā, Nağm ad-Dīn: *Die Fawā’ih al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-Dīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, hrsg. von Fritz Meier. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 9. Wiesbaden: Franz Steiner, 1957.
- al-Lahīğī an-Nūrbaḥšī, Šams ad-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā: *Mafātīḥ al-iğāz fī šarḥ gulšan-i rāz*, hrsg. von Ġulām Riżā Kaivān Samī‘ī. Teheran: s. n., 1337 h. Š. = 1958.
- al-Muḥaqqiq al-Karakī, Nūr ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī: *Rasā’il*, hrsg. von Muḥammad Ḥassūn. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ašī an-Nağafī, 1367 h. Š. = 1988.
- al-Qummī, Sa‘d b. ‘Abdallāh: *Kitāb al-Maqālāt wa-l-firaq*, 2. Aufl., hrsg. von Muḥammad Ġavād Maškūr. Mağmū‘a-yi mīrāš-i Īrān va Islām. s. l.: Markaz-i intišārāt-i ‘ilmī va farhangī, 1360 h. Š. = 1982.

- Amīnī Haravī, Šadr ad-Dīn Ibrāhīm: *Futūḥāt-i Šāhī. Tārīḥ-i šafavī az āğāz tā sāl-i 920 h. q.*, hrsg. von Muḥammad Riżā Našīrī. Silsila-yi intišārāt-i anğuman-i āšār va mafāḥīr-i farhangī 294. Teheran: Anğuman-i āšār va mafāḥīr-i farhangī, 1382 h. š. = 2003.
- Amīr Maḥmūd b. Ḥvāndamīr: *Īrān dar rūzgār-i Šāh Ismāʿīl va Šāh Tahmāsb-i šafavī. Zail-i tārīḥ-i ḥabīb as-siyar*, hrsg. von Ġulām Riżā Ṭabāṭabāʾī Mağd. Mağmūʿa-yi intišārāt-i adabī va tārīḥī-yi mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār Yazdī 31. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1370 h. š. = 1991.
- an-Naubahṭī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā: *Fīraq aš-šīʿa. Die Sekten der Schiʿa*, hrsg. von Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica 4. Leipzig: Brockhaus, 1931.
- ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ʿUmar: *lʿtiqādāt fīraq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*, hrsg. von ʿAlī Sāmī an-Naššār. Kairo: Maktabat an-naḥḍa, 1368 A. H. = 1949.
- aš-Šahrastānī, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm: *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal*. 5 Bände. Kairo: Muʿassasa al-Ḥaṅḡī, 1321 A. H. = 1903.
- as-Suhrawardī Šihāb ad-Dīn ʿUmar: *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar As-Suhrawardī (ʿAwarif al-maʿarif)*, hrsg. von Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien 6. Wiesbaden: Steiner, 1978.
- as-Suhrawardī, Žiyāʾ ad-Dīn Abū n-Nağīb: *Kitāb Ādāb al-Murīdīn of Abū al-Nağīb al-Suhrawardī*, hrsg. von Menahem Milson. Harvard Middle Eastern Studies 17. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975.
- at-Tunakābunī, Muḥammad b. Sulaimān: *Kitāb Qiṣaṣ al-ʿulamāʾ*, 2. Aufl., s. ed. Teheran: ʿIlmiyya islāmiyya, 1364 h. š. = 1985.
- Banākatī, Abū Sulaimān Dāwūd b. Abī l-Faḍl Muḥammad: *Tārīḥ-i Banākatī. Rauzat ūli-l-albāb fī maʿrifat at-tavārīḥ*, 2. Aufl., hrsg. von Ġaʿfar Šiʿār. Teheran: Anğuman-i āšār va mafāḥīr-i farhangī, 1378 h. š. = 1999.
- Barbaro, Josafa und Ambrogio Contarini: *Travels to Tana and Persia*, hrsg. von Lord Stanley of Alderley. Works Issued by the Hakluyt Society 49. London: Hakluyt Society, 1873.
- Barbosa, Duarte, Fernāo de Magalhães und Mansel Longworth Dames: *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Works Issued by the Hakluyt Society 49. London: Hakluyt Society, 1918–1921.
- Būdāq Munšī Qazvīnī: *Ġavāhir al-aḥbār. Baḥš-i tārīḥ-i Īrān az Qarā Qūyunlū tā sāl-i 984 h. q.*, hrsg. von Muḥsin Bahrām Niżād. Teheran: Mīrās-i maktūb, 1378 h. š. = 1999.
- Buhrānī, Yūsuf b. Aḥmad: *Luʿluʾa Baḥraīn fī l-iğāzāt wa-tarağğum riğāl al-ḥadīṭ*, hrsg. von Muḥammad Šādiq Baḥr al-ʿUlūm. Nağaf: s. n., 1966.
- Della Valle, Pietro: *The Pilgrim. The Travels of Pietro Della Valle*, hrsg. von George Bull. London: Hutchinson, 1990.
- Feridun Bey: *Münseat ūs-salatin*. 2 Bände. Istanbul: Takvimhane-i Âmire, 1848–1849.
- Firdausī Ūsī, Abū l-Qāsim: *The Houghton Shahnameh*. 2 Bände, hrsg. von Martin Bernard Dickson und Stuart Cary Welch. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1981.
- Firīšteoğlu, Abdülmeccid: *İşknâme-i İlâhî*. Istanbul: s. n., 1881.
- Ğabīrī Anšārī, Mīrzā Rafīʿā: *Mīrzā Rafīʿā's Dastūr al-Mulūk. A Manual of Later Šafavid Administration. Annotated English Translation, Comments on the Offices and Services, and Facsimile of the Unique Persian Manuscript*, hrsg. von Muhammad Ismail Marcinkowski. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2002.

- Ğa'fariyān, Rasūl: *Davāzdah risāla-yi fiqhī dar bāra-yi namāz-i ğum'a az rūzgār-i Şafavī*. Qom: Anşariyān, 2002.
- Ğaffārī Qazvinī, Qāzī Aḥmad: *Tārīḫ-i ğahān-ārā*, hrsg. von Ḥasan Narāqī. Teheran: Kitābfurūšī-yi Ḥāfiẓ, 1343 h. š. = 1964.
- Grey, Charles, ed.: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Works Issued by the Hakluyt Society 49 Teil 2. London: Hakluyt Society, 1873.
- Ğunābadī, Mīrzā Ḥasan Beg: *Rauzat aṣ-ṣafaviyya*, hrsg. von Ğulām Riẓā Ṭabāṭabā'ī Mağd. Mağmū'a-yi intişārāt-ī adabī va tārīḫī-yi mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār Yazdī 62. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1378 h. š. = 1999.
- Gunābādī, Muḥammad Qāsim Qāsimī Ḥusainī: *Šāh Ismā'īl-nāma*, hrsg. von Ğa'far Şuğā' Kaihānī. Teheran: Farhangistān-i Zabān va Adab-i Fārsī, 1387 h. š. = 2008.
- Ğuvainī, 'Alā ad-Dīn 'Aṭā Malik b. Muḥammad: *Tārīḫ-i ğahānguşā*. 3 Bände, hrsg. von Ḥabīb Allāh 'Abbāsī und Īrağ Mihrakī. Teheran: Zuvār, 1385–1389 h. š. = 2006–2010.
- Ğuvainī, 'Alā ad-Dīn 'Aṭā Malik b. Muḥammad: *Tārīḫ-i ğahānguşā. The Ta'rīkh-i-Jahān-Gushā of 'Alā'u 'D-Dīn 'Aṭā Malik-i-Juwaynī, [composed in a.h. 658 = a.d. 1260]*. E. J. W. Gibb Memorial Series. Leiden: s. n., 1912.
- Ḥāfiẓ Abrū, 'Abd Allāh b. Luṭf Allāh b. 'Abd ar-Rašid Biḥdādini: *Zubdat at-tavārīḫ*. 2 Bände, hrsg. von Hāğğ Sayyid Ğavādī, Sayyid Kamāl. Teheran: Naşr-i nay, 1372 h. š. = 1993.
- Ḥāfiẓ Abrū, 'Abd Allāh b. Luṭf Allāh b. 'Abd ar-Rašid Biḥdādini: *Ḥorāsān zur Timuridenzeit. Nach dem Tārīḫ-e Ḥāfeẓ-e Abrū (verf. 817–823 h.) des Nūrallāh 'Abdallāh b. Luṭfallāh al-Ḥ'āfi genant Hāfeẓ-e Abrū*, hrsg. von Dorothea Krawulsky. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Reihe B, Geisteswissenschaften 46. Wiesbaden: Reichert, 1982–1984.
- Hamavī, Muḥammad b. Işḥāq b. Muḥammad: *Anīs al-mu'minīn*, hrsg. von Mīr Hāšim Muḥaddiṣ. Teheran: Bunyād-i ba'sat, 1363 h. š. = 1984.
- Haravī, Saifi: *Tārīḫ-nāma-yi Herāt*, hrsg. von Muḥammad Zubair aṣ-Şadiqī. Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1352 h. š. = 1973.
- Ḥasan Beg Rūmlū: *Kitāb Aḥsan at-tavārīḫ*, hrsg. von 'Abd al-Ḥusain Navā'ī. Teheran: Bābak, 1357 h. š. = 1978.
- Ḥaṭā'ī, Sayyid 'Alī Akbar: *Trois chapitres du Khitay Namēh. Texte persan et traduction française*, hrsg. von Charles Schefer. Publications de l'École des langues orientales vivantes 9. Paris: E. Laroux, 1883.
- Ḥaṭā'ī, Sayyid 'Alī Akbar: *Ḥaṭāy-nāma. Şarḫ-i muşāhadāt-i Sayyid 'Alī Akbar Ḥaṭā'ī, mu'āşir-i Šāh Ismā'īl Şafavī, dar sarzamīn-i Ćin*, 2. Aufl., hrsg. von Īrağ Afšār. Teheran: Markaz-i asnād-i farhangī-yi Āsiyā, 1993.
- Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Şafavī: *Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl Şafavī. Kulliyāt-i divān, naşīhatnāmah, dahnāmah, qūshmālār, fārsca shi'rlar*, hrsg. von Mīrzā Rasūl Ismā'īl'zāda. Teheran: al-Hudā, 1380 h. š. = 2001.
- Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Şafavī: *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'ī*, hrsg. von Tourkhan Gandjei. Neapel: Istituto universitario orientale, 1959.
- Ḥaṭā'ī, Šāh Ismā'īl-i Şafavī: *Sah Ismajl Xatai. Eserleri*. 2 Bände, hrsg. von Aziz Aga Memmedov. Baku: Elmler akademiyası neşriyatı, 1966–1973.
- Herbert, Thomas: *Travels in Persia. 1627–1629. Originaltitel: A Relation of Some Yeares Travaile Begunne Anno 1626 into Afrique and the Greater Asia*, hrsg. von William Foster. The Broadway Travellers. London: Routledge, 1928 [1634].
- Huart, Clément: *Textes persans relatifs à la secte des Houroūfis*. Leiden: Brill, 1909.

- Hunḡi Iṣfahānī, Faḡl Allāh b. Rūzbihān: *Persia in A.D. 1478–1490. An Abridged Translation of Faḡlullāh b. Rūzbihān Khundjī's Tārīkh-i 'Ālamārā-i Amīnī*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. Royal Asiatic Society Monographs 26. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1992 [1957].
- Hunḡi Iṣfahānī, Faḡl Allāh b. Rūzbihān: *Tārīh-i 'ālam-ārā-yi amīnī*, hrsg. von Muḡammad Akbar 'Aṣīq. Teheran: Mīrās-i maktūb, 1382 h. š. = 2003.
- Ḥusainī Astrābādī, Sayyid Ḥasan: *Az šaiḡ Ṣafī tā šāh Ṣafī. Az tārīh-i sulṭānī*, hrsg. von Iḥsān Iṣrāqī. Teheran: Intiṣārāt-i 'ilmī, 1364 h. š. = 1985.
- Ḥvāndamīr, Ġiyās ad-Dīn b. Humām ad-Dīn Ḥusain: *Tārīh-i ḡabīb as-siyar fī aḡbār afrād-i baṣar*, 3. Aufl. 4 Bände, hrsg. von Muḡammad Dabīr Siyāḡī. Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1362 h. š. = 1983.
- Ḥvānsarī Iṣfahānī, Muḡammad Bāqir: *Rauḡāt al-ḡannāt fī aḡwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt*, hrsg. von Muḡammad 'Alī Rauḡātī. Isfahan, 1341 h. š. = 1962.
- Ibn al-Aṭīr, 'Izz ad-Dīn: *Al-Kāmil fī t-ta'rīḡ. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. 14 Bände, hrsg. von Carolus Johannes Tornberg. Leiden: Brill, 1867–1876.
- Ibn Bābawaiḥ al-Qummī, Abū Ġa'far Muḡammad b. 'Alī: *Al-Muḡanna' wa-l-ḥidāya*, hrsg. von al-Wā'iz al-Ḥurāsānī, Muḡammad b. Mahdī. Teheran: Maktaba islāmīyya, 1377 h. š. = 1998.
- Ibn Bazzāz, Tavakkul b. Ismā'īl: *Ṣafvat aṣ-ṣafā*, hrsg. von Aḡmad b. Karīm Tabrīzī. Bombay: s. n., 1329 A. H. = 1911; Lithographie.
- Ibn Bazzāz, Tavakkul b. Ismā'īl: *Ṣafvat aṣ-ṣafā. Dar tarḡuma-yi aḡvāl va aqvāl va karāmāt-i šaiḡ Ṣafī ad-Dīn Iṣḡāq-i Ardabīlī*, hrsg. von Ġulām Riḡā Ṭabāṭabā'ī Maḡd. Tabriz: Ṭabāṭabā'ī Maḡd, 1373 h. š. = 1994.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zaid 'Abd ar-Raḡmān b. Muḡammad: *At-Ta'rīf bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḡlatihī ḡarban wa-ṣarqan*, hrsg. von Muḡammad b. Tawīt aṭ-Ṭanḡī. Āṭār Ibn Ḥaldūn 1. Kairo: Maṭba'a laḡnat at-ta'līf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr, 1951.
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḡmad: *Kitāb al-faṣl fī l-mīlāl wa-l-aḡwā' wa-n-nīḡāl*. 5 Bände. Kairo: Mu'assasa al-Ḥanḡī, 1321 A. H. = 1903.
- Ibn Ṭulūn, Šams ad-Dīn Muḡammad b. 'Alī: *Mufākahāt al-ḡillān fī ḡawādiṡ az-zamān. Ta'rīḡ Miṣr wa-š-Šām*, hrsg. von Muḡammad Muṣṭafā. Turāṭunā. Kairo: al-Mu'assasa al-miṣriyya al-'amma, 1381 A. H. = 1961/62.
- Imāmī Ḥū'ī, Muḡammad Taqī: „Qiyāmḡa-yi 'alavī/biktāši-yi anatulī.“ *'Ulūm-i insānī* 66 (1386 h. š. = 2007): 21–38.
- Iṣfahānī, Muḡammad Ma'šūm b. Ḥvāḡḡāḡī: *Ḥulāṣāt as-siyar. Tārīh-i rūzgār-i Šāh Ṣafī Ṣafavī*, hrsg. von Īraḡ Afšār. Teheran: Intiṣārāt-i 'ilmī, 1368 h. š. = 1989.
- Iskandar Beg Munši: *Tārīh-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*, 2. Aufl. 2 Bände, hrsg. von Īraḡ Afšār. Teheran: Mu'assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1350 h. š. = 1971.
- Iskandar Beg Munši: *The History of Shah 'Abbas the Great*, hrsg. von Roger M. Savory. New York: Caravan, 1986.
- Juan, Don: *Don Juan of Persia. A Shi'ah Catholic, 1560–1604*, hrsg. von Guy Le Strange. The Broadway Travellers. London: Routledge, 1926.
- Kaempfer, Engelbert: *Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum. Edition, Übersetzung und Kommentar*, hrsg. von Detlef Haberland und Karl August Neuhausen. Editiones Electronicae Guelferbytanæ 5. Bonn, Wolfenbüttel: s. n., 2010; Online unter <http://diglib.hab.de/edoc/ed000081/start.htm> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).

- Lāhiǧī, 'Alī b. Šams ad-Dīn b. Ḥusain: *Tārīḥ-i ḥānī. Šāmil-i ḥavādīt-i čihl-i sāla-i Gilān az 880 tā 920 qamarī*, hrsg. von Manūčīhr Sutūda. Manābī'-i tāriḥ va ġuǧrāfiyā-yi Īrān 57. Teheran: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1352 h. š. = 1973.
- Ludovico d'Varthema: *The Itinerary of Ludovico d'Varthema of Bologna from 1502–1508*, hrsg. von Jones, John Winter. London: Argonaut, 1863.
- Ma'šūm 'Alī-Šāh: *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*. 3 Bände, hrsg. von Muḥammad Ġa'far Maḥǧūb. Teheran: s. n., 1339–1345 h. š. = 1960–1966.
- Membrè, Michele: *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*, hrsg. von A. H. Morton. London: Gibb Memorial Trust, 1999.
- Mīrḥvānd, Muḥammad b. Ḥvāndšāh b. Maḥmūd: *Tārīḥ-i rauzat aš-šafā*. 7 Bände, hrsg. von 'Abbās Parvīz. Teheran: Kitābhāna-yi Ḥayyām, 1338 h. š. = 1959.
- Mīrzā Samī'ā: *Taḍkirat al-mulūk*, 3. Aufl., hrsg. von Muḥammad Dabīr Siyāǧī. Teheran: Mu'assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1378 h. š. = 1999.
- Munaǧǧīm, Mullā Kamāl: *Tārīḥ-i šafaviyān*, hrsg. von Ibrāhīm Dihǧān. Arāk: Kitābfurūšī-yi Dāvūdī, 1332 h. š. = 1953.
- Mustaufī, Muḥammad Muḥsin: *Zubdat at-tavārīḥ*, hrsg. von Bīrhūz Ġudarzī. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1375 h. š. = 1996.
- Mustaufī Qazvinī, Ḥamd Allāh: *Kitāb Nuzhat al-qulūb*, hrsg. von Muḥammad Dabīr Siyāǧī. Teheran: Kitābhāna-yi Ṭahūrī, 1336 h. š. = 1957.
- Mustaufī Qazvinī, Ḥamd Allāh: *Tārīḥ-i guzīda*, 3. Aufl., hrsg. von 'Abd al-Ḥusain Navā'ī. Teheran: Mu'assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1364 h. š. = 1985.
- N. N.: *'Ālam-ārā-yi Šāh Ismā'īl*, hrsg. von Ašǧar Muntaẓar Šāḥīb. Teheran: Bungāh-i tarǧuma va našr-i kitāb, 1349 h. š. = 1970.
- N. N.: *'Ālam-ārā-yi šafavī*, hrsg. von Yad Allāh Šukrī. Manābī'-i tāriḥ va ġuǧrāfiyā-yi Īrān 38. Teheran: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1350 h. š. = 1971.
- N. N.: *Tārīḥ-i Qizilbāšān*, hrsg. von Mīr Hāšim Muḥaddiṣ. Teheran: Bīhnām, 1361 h. š. = 1982.
- N. N.: *Ġahān-ǧuṣā-yi ḥāqān. Tārīḥ-i Šāh Ismā'īl*, hrsg. von Allāh Datā Muẓtarr. Islamabad: Markaz-i taḥqīqāt-i fārsī-yi Īrān va Pākistān, 1364 h. š. = 1985.
- N. N.: *Ḥudūd al-'ālam. A Persian Geography 372 A. H.–982 A. D.*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series 11. London: Luzac, 1937.
- N. N.: *Tadhkirat al-mulūk. A Manual of Safawid Administration (circa 1137/1725). Persian Text in Facsimile (B. M. Or. 9496)*, hrsg. von Vladimir Fedorovich Minorsky. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series 16. London: Luzac, 1943.
- Našrābādī, Mīrzā Muḥammad Ṭāḥir: *Taḥkira-yi Našrābādī*, hrsg. von Vaḥīd Dastǧardī. Teheran: Kitābfurūšī-yi Furūǧī, s. d.
- Navā'ī, 'Abd al-Ḥusain, ed.: *Asnād va mukātibāt-i tāriḥī-yi Īrān az Taimūr tā Šāh Ismā'īl*. Teheran: Bungāh-i tarǧuma va našr-i kitāb, 1356 h. š. = 1977.
- Navā'ī, 'Abd al-Ḥusain: *Šāh Ṭahmāsb-i Šafavī. Maǧmū'a-yi asnād va mukātibāt-i tāriḥī hamrāḥ bā yāddāsthā-yi tafšīlī*. Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān 105. Teheran: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1350 h. š. = 1971.
- Navā'ī, 'Abd al-Ḥusain: *Šāh Ismā'īl-i Šafavī. Asnād va mukātibāt-i tāriḥī-i hamrāḥ bā yāddāsthā-yi tafšīlī*, 2. Aufl. Manābī'-i tāriḥ va ġuǧrāfiyā-yi Īrān 17. Teheran: Intišārāt-i bunyād-i farhang-i Īrān, 1362 h. š. = 1983.
- Nūraddīn Ġa'far Badaḥšī: *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī (gestorben 1385). Die „Xulāṣat ul-manāqib“ des Maulānā Nūr ud-dīn Ca'far-i Badaxšī*, hrsg. von Johann Karl Teufel. Leiden: Brill, 1962; Dissertation Universität Basel.

- Olearius, Adam: *Offt begehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Rejse. So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen*. Schleswig: Glocken, 1647; Online unter [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/olearius\\_reise\\_1647](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/olearius_reise_1647) (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Pires, Tomé und Francisco Rodrigues Rutter: *The Suma Oriental of Tomé Pires, an Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515, and the Book of Francisco Rodrigues Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515*, hrsg. von Armando Cortesão. Works Issued by the Hakluyt Society 89/90. London: Hakluyt Society, 1944.
- Qāsim-i Anvār: *Kulliyāt-i Qāsim-i Anvār*, hrsg. von Sa'īd Nafīsī. Teheran: Kitābhāna-yi Sanā'ī, 1337 h. š. = 1958.
- Qazvīnī, Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd: *‘Abbās-nāma*, hrsg. von Ibrāhīm Dihgān. Arāk: Kitābfurūšī-yi Dāvūdī, 1329 h. š. = 1950.
- Qazvīnī, Yaḥyā b. ‘Abd al-Laṭīf: *Kitāb-i Lubb at-tavārīḥ*, s. ed. Teheran: Intiṣārāt-i bunyād va gūyā, 1363 h. š. = 1984.
- Qazvīnī, Abū l-Ḥasan: *Favā'id aṣ-ṣafaviyya*, hrsg. von Maryam Mīr Aḥmadī. Teheran: Mu'assasa-yi muṭāla'āt va taḥqīqāt-i farhangī, 1367 h. š. = 1988.
- Qummī, Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn: *Ḥulāṣat at-tavārīḥ*. 2 Bände, hrsg. von Iḥsān Iṣrāqī. Teheran: Dānišgāh-i Tih-rān, 1359/1363 h. š. = 1980/1984.
- Qummī, Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn: *Die Chronik Ḥulāṣat at-tawārīḥ des Qāzī Aḥmad Qumī. Der Abschnitt über Schah ‘Abbās I.*, hrsg. von Hans Müller. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 14. Wiesbaden: Franz Steiner, 1964; Habilitationsschrift Universität Mainz.
- Qummī, Qāzī Aḥmad b. Šaraf ad-Dīn: *Die frühen Safawiden nach Qāzī Aḥmad Qumī*, hrsg. von Erika Glassen. Islamkundliche Untersuchungen 5. Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970.
- Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Ġāmi' at-tavārīḥ*. 2 Bände, hrsg. von Bahman Karīmī. Teheran: Širkat-i nasabī-yi Ḥāḡḡī Muḥammad Ḥusain Iqbāl Vašrkār, 1338 h. š. = 1959.
- Rašīd ad-Dīn Faḍl Allāh, Ṭabīb: *Mukātabāt-i Rašīdī*, hrsg. von Muḥammad Šafī'. Lahore: s. n., 1376 A. H. = 1956/57.
- Rūmī, Ġalāl-ad-Dīn: *Mašnavī-yi ma'navī*, hrsg. von Reynold Alleyne Nicholson. Teheran: Intiṣārāt-i Gulsār, 1384 h. š. = 2005.
- Sadeddin Efendi: *Tac üt-tevarīḥ*. 2 Bände, s. ed. Istanbul: Tabihane-i Âmire, 1279–1280/1862–1863.
- Sa'dī: *Kulliyāt-i Sa'dī*, hrsg. von Muḥammad ‘Alī Furūġī. Teheran: Bādbadak, 1385 h. š. = 2006.
- Šāh Ṭahmāsb aṣ-Šafavī: *Tazkira-yi Šāh Ṭahmāsb*, 2. Aufl., hrsg. von Amr Allāh Šifrī. Teheran: Intiṣārāt-i šarq, 1363 h. š. = 1984.
- Sām Mīrzā Šafavī: *Tazkira-yi tuḥfa-yi Sāmī*, hrsg. von Rukn ad-Dīn Humāyūn Farruḥ. Teheran: Intiṣārāt-i ‘ilmī, s. d.
- Samarqandī, Amīr Daulat Šāh: *Tazkirat aṣ-šu'arā'*, hrsg. von Muḥammad Ramaḡānī. Teheran: Padīda, 1338 h. š. = 1959.
- Šāmlū, Valī-Qulī b. Dāvūd-Qulī: *Qīṣaṣ al-ḥāqānī*. 2 Bände, hrsg. von Ḥasan Sādāt Nāšīrī. Teheran: Sāzmān-i čāp va intiṣārāt-i vizārat-i farhang va iršād-i Islāmī, 1371–1374 h. š. = 1991–1995.
- Sanudo, Marin: *I diarii '(1496–1533)' dall'Autografo Marciano Italiano*. 58 Bände, hrsg. von Rinaldo Fulin. Venedig: Visentini, 1879–1903.

- Selaniki, Mustafa Efendi: *Tarih-i Selaniki (1003–1008/1595–1600)*, 2. Aufl., hrsg. von Mehmet İpşirli. Türk Tarih Kurumu yayınları III. dizi – Sa 25. Istanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Šūštārī, Qāzī Nūr Allāh: *Mağālis al-mu'minīn*. 2 Bände, hrsg. von s. ed. Teheran: Intišārāt islāmiyya, 1377 h. š. = 1998.
- Tavernier, Jean Baptiste: *Les six voyages en Turquie et en Perse*. 2 Bände. La découverte 32/33. Paris: François Maspéro, 1981.
- Ṭih-rānī, Abū Bakr: *Kitāb-i Diyārbakriyya*. 2 Bände, hrsg. von Necati Lugal und Faruk Sümer. Türk Tarih Kurumu yayınları. 3. seri 7–7a. Ankara: Türk tarih kurumu, 1962–1964.
- Vālī-yi Işfahānī, Muḥammad Yūsuf: *Huld-i barīn. Īrān dar rūzgār-i şafavī*, hrsg. von Mīr Hāšim Muḥaddiṣ. Teheran: Bunyād-i mauqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afšār, 1372 h. š. = 1993.
- Yāqūt al-Ḥamawī: *Mu'ğam al-buldān. Jacut's Geographisches Wörterbuch*, 2. Aufl. 6 Bände, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig: Brockhaus, 1924.
- Yazdī, Mullā Ġalāl ad-Dīn Munağğim: *Tārīḥ-i 'Abbāsī yā rūznāma-yi Mullā Ġalāl*, hrsg. von Saif Allāh Vahīd Niyā. Teheran: Intišārāt-i Vahīd, 1366 h. š. = 1987.
- Zākānī, 'Ubaid: *Kulliyāt-i 'Ubaid-i Zākānī. Aḥlāq-i ašraf*. Teheran: Zuvār, 1385 h. š. = 2006.

## Sekundärliteratur

- Abisaab, Rula Jurdi: „The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501–1736: Marginality, Migration and Social Change.“ *Iranian Studies* 27, 1 (1994): 103–122.
- Abisaab, Rula Jurdi: „Shī'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Āmil in Lebanon.“ *The Muslim World* 89, 1 (1999): 1–21.
- Abisaab, Rula Jurdi: *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*. International Library of Iranian Studies. London, New York: I. B. Tauris, 2004.
- Abisaab, Rula Jurdi: „History and Self-Image: The 'Amili Ulema in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries).“ in *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, hrsg. von Houchang Esfandiari Chehabi, 62–95. London, New York: I. B. Tauris, 2006.
- Abun-Nasr, Jamil M.: *Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. London: Hurst, 2007.
- 'Adālat, 'Abbās: „Farziya-yi fāğī'azadagī: Ta'sīr-i pāydār-i fāğī'a-yi muğul dar tāriḥ-i siyāsī, iğtimā'ī va 'ilmī-yi Īrān.“ *Buḥārā* 77/78 (1389 h. š. = 2010): 227–262.
- Addas, Claude: *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn 'Arabī*. Golden Palm Series. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Aḥmadī, Nuzhat: *Ru'yā va siyāsat dar 'aṣr-i şafavī*. Teheran: Našr-i tāriḥ, 1388 h. š. = 2009.
- Aḥmadī, Nuzhat: *Dar bāb-i auqāf-i şafavī. Mağmū'a-yi maqālāt*. Teheran: Kitābhāna-yi Markaz-i asnād-i mağlis-i šūrā-yi islāmī, 1390 h. š. = 2011.
- Aḥmadī, Nuzhat: „The Role of Dreams in the Political Affairs of the Safavid Dynasty.“ *Journal of Shī'a Islamic Studies* 6, 2 (2013): 177–198.
- Refik, Ahmet: *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. Istanbul: Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, 1932.
- Aigle, Denise, ed.: *L'Iran face à la domination mongole*. Bibliothèque iranienne 45. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1997.
- Aigle, Denise: „Les transformations d'un mythe d'origine: L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan.“ *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89/90 (2000): 151–168.



- Aigle, Denise: *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*. Iran Studies 11. Leiden: Brill, 2014.
- Akbari, Semiramis: *Religiöse Wissensgenerierung und Modernisierung. Wandel religiös-politischer Deutungsmuster im politischen Diskurs der Schia und Verschiebungen der inneren Machtbalance im postrevolutionären Iran*. Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung 8. Baden-Baden: Nomos, 2010.
- al-‘Aẓma, ‘Aẓīz: *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim Christian and Pagan Politics*. London: I. B. Tauris, 1997.
- al-‘Azzāwī, ‘Abbās: *Ta’rīḥ al-‘Irāq baina ḥtilālain*. 8 Bände. Bagdad: Maṭba‘at Baġdād, 1353–1376 A. H. = 1935–1956.
- Algar, Hamid: „Kubrā.“ in *EF*<sup>2</sup>.
- Algar, Hamid: „Nūrbakhshīyya.“ in *EF*<sup>2</sup>.
- Algar, Hamid: „Some Observations on Religion in Safavid Persia.“ *Iranian Studies* 7, 1/2 (1974): 287–293.
- Algar, Hamid: „Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 7–48. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Allouche, Adel: *The Origins and Development of the Ottoman-Şafavid Conflict. 906–962/1500–1555*. Islamkundliche Untersuchungen 91. Berlin: Klaus Schwarz, 1983; Revised version of a doctoral dissertation, University of Utah, 1980.
- al-Muhāğir, Ġa‘far: *Al-Hiğra al-‘āмилиyya ilā Īrān fī l-‘aṣr al-ṣafawī. Asbābuhā t-tārīḥiyya wa-natā’iğuhā t-ṭaqāfiyya wa-s-siyāsiyya*. Beirut: Dār ar-rauḍa, 1989.
- al-Qāḍī, Wadād: „The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaisāniyya.“ in *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August 1974*, hrsg. von Albert Dietrich, 295–319, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Folge 3 98. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Amanat, Abbas: *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1989.
- Amanat, Abbas: „The Nuṭṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism.“ in *Medieval Isma‘ili History and Thought*, hrsg. von Farhad Daftary, 281–291. Cambridge: The Institute of Ismaili Studies, 1996; repr. in idem., *Apocalyptic Islam and Iranian Shi‘ism*, London/New York 2009, 73–90.
- Amanat, Abbas: „Persian Nuṭṭawīs and the Shaping of the Doctrine of ‘Universal Conciliation’ (Ṣulḥ-l Kull) in Mughal India.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 367–391, Islamic History and Civilization 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Amanat, Abbas und Magnus Bernhardsson, eds.: *Imagining the End. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*. London: I. B. Tauris, 2002.
- Amitai-Preiss, Reuven: *Mongols and Mamluks. Mamluk-Īlkhānīd War, 1260–1281*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Amitai-Preiss, Reuven und David O. Morgan, eds.: *The Mongol Empire and its Legacy*. Islamic History and Civilization 24. Leiden, Boston: Brill, 1999.
- Amoretti, Biancamaria Scarcia: „Religion in the Timurid and Safavid Periods.“ in *The Timurid and Safavid Periods*, hrsg. von Peter Jackson und Laurence Lockhart, 610–655, The Cambridge History of Iran 6. Cambridge, 1986.



- Anooshahr, Ali: „The Rise of the Safavids According to Their Old Veterans: Amini Haravi's *Futuhāt-e Shahi*.“ *Iranian Studies* 48, 2 (2014): 249–267.
- Ansāri, Mohammad Rafī' al-Din, Willem M. Floor und Mohammad Hassan Faghfoory: *Dastur al-Muluk. A Safavid State Manual*. Costa Mesa (CA): Mazda, 2007.
- Antes, Peter: *Zur Theologie der Shi'a. eine Untersuchung des Ġāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī*. Islamkundliche Untersuchungen. Freiburg (i.Br.): Schwarz, 1971.
- Anthony, Sean W.: „Ghulāt (extremist Shi'īs).“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. Leiden: Brill, 2016–.
- Anzali, Ata: „The Emergence of the Ṣābiyya in Safavid Iran.“ *Journal of Sufi Studies* 2, 2 (2013): 149–175.
- Āqāğarī, Hāšim: *Muqaddima-ī bar munāsibāt-i dīn va daulat dar Īrān-i 'aṣr-i ṣafavī*, 2. Aufl. Teheran: Ṭarḥ-i nau, 1389 h. š. = 2010.
- Ārām, Muḥammad Bāqir: *Andīša-yi tāriḥ-nigārī-yi 'aṣr-i ṣafavī*. Teheran: Mu'assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1386 h. š. = 2007.
- Arberry, Arthur John: *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. Ethical and Religious Classics of East and West 2. London: Allen & Unwin, 1950.
- ʿĀrifpūr, Fāṭima: „Šāh Ṭahmāsb-ī Ṣafavī wa himāyat az hunarhā.“ *Māh-i hunar* 168 (1391 h. š. = 2012): 92–97.
- Arjomand, Saïd Amir, ed.: *Authority and Political Culture in Shi'ism*. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Arjomand, Saïd Amir: „Religious Extremism (*Ghuluww*), Ṣūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501–1722.“ *Journal of Asian History* 15, 1 (1981): 1–35.
- Arjomand, Saïd Amir: *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Arjomand, Saïd Amir: „Two Decrees of Shāh Ṭahmāsp concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī al-Karakī.“ in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, hrsg. von Saïd Amir Arjomand, 250–262, SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Arjomand, Saïd Amir: „Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 106–125. London: I. B. Tauris, 2002.
- Arjomand, Saïd Amir: „Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam: 610–750 CE.“ in *L'attente des temps nouveaux: Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Age au XXe siècle*, hrsg. von André Vauchez, 9–21. Turnhout: Brepols, 2002.
- Arjomand, Saïd Amir: „The Rise of Shah Esmā'il as a Mahdist Revolution.“ *Studies on Persianate Societies* 3, 3 (2005): 44–65.
- Arnold, T. W. und Reynold Alleyne Nicholson, eds.: *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Asad, Talal: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- aṣ-Ṣaibī, Kāmil Muṣṭafā: *Al-Fikr aṣ-ṣī'ī wa-n-naza'āt aṣ-ṣūfiyya ḥattā maṭla' al-qarn at-tānī 'aṣar al-hiğrī*. Bagdad: Maktabat an-naḥḍa, 1386 A. H. = 1966.

- aš-Šaibī, Kāmil Muṣṭafā: *Aṭ-Ṭarīqa aš-ṣafawiyya wa-rawāsibuhā fī l-ʿIrāq al-muʿāṣir*. Bagdad: Maktabat an-nahḍa, 1386 A. H. = 1966.
- aš-Šaibī, Kāmil Muṣṭafā: *As-Sila bain at-taṣawwuf wa-t-taṣayyūʿ*. Kairo: Dār al-maʿārif, 1969.
- aš-Šaibī, Kāmil Muṣṭafā: *Sufism and Shiʿism*. Surbiton: Laam, 1991.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 4. Aufl. Beck'sche Reihe 1307. München: C. H. Beck, 2002.
- Assmann, Aleida und Dietrich Harth, eds.: *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Fischer Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991.
- Aubin, Jean: „Note sur quelques documents Aq-Qoyunlu.“ in *Mélanges Louis Massignon*. I, hrsg. von Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris und Institut Français de Damas. 3 Bände, 123–147. Damaskus, 1956–1957.
- Aubin, Jean: „Études safavides. I: Šāh Ismāʿīl et les notables de l'Iraq persan.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2, 1 (1959): 37–81.
- Aubin, Jean: „La politique religieuse des Šafavides.“ in *Le shīʿisme imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 235–244. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Aubin, Jean: „Révolution chiite et conservatisme: Les soufis de Lāhejān 1500–1514 (Études safavides II).“ *Moyen Orient et Océan Indien* 1 (1984): 1–40.
- Aubin, Jean: „L'avènement des Safavides reconsidéré (Études Safavides III).“ *Moyen Orient et Océan Indien* 5 (1988): 1–130.
- Aubin, Jean: „Chroniques persanes et relations italiennes: Notes sur les sources narratives du regne de Šāh Esmāʿīl I<sup>er</sup>.“ *Studia Iranica* 24, 2 (1995): 247–259.
- Axworthy, Michael: *A History of Iran. Empire of the Mind*. London: Hurst, 2007.
- Aytberov, Temur: „The Newly Found Tomb-Stone of Sheikh Ḥaydar the Šafavid in Dagestan.“ *Iran and the Caucasus* 13, 2 (2009): 281–284.
- Babaie, Sussan: „Building on the past: the shaping of Safavid architecture, 1501–76.“ in *Hunt for Paradise: Court Arts of Safavid Iran, 1501–76. Catalogue of the Exhibition at Asia Society Museum, New York, 16 October 2003–18 January 2004, Museo Poldi Pezzoli and Palazzo Reale, Milan, 23 February–28 June 2004*, hrsg. von Jon Thompson und Sheila R. Canby, 26–47. Mailand: Skira, 2003.
- Babaie, Sussan: *Isfahan and Its Palaces. Statecraft Shiʿism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*. Edinburgh Studies in Islamic Art. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Babaie, Sussan, Kathryn Babayan, Ina Baghdiantz-McCabe und Massumeh Farhad: *Slaves of the Shah. New Elites of Safavid Iran*. London: I. B. Tauris, 2004.
- Babayan, Kathryn: „The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in Seventeenth Century Iran.“ Dissertation, University of Princeton, 1993.
- Babayan, Kathryn: „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamate Shiʿism.“ *Iranian Studies* 27, 1/4 (1994): 135–161.
- Babayan, Kathryn: „Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 117–138, *Pembroke Persian Papers* 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Babayan, Kathryn: *Mystics, Monarchs and Messiahs. Cultural Landscape of Early Modern Iran*. Harvard Middle Eastern Monographs 35. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002.

- Babinger, Franz: „Scheich Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw: Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich.“ *Der Islam* 11 (1921): 1–106.
- Babinger, Franz: „Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Şafawīja.“ in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, hrsg. von T. W. Arnold und Reynold Alleyne Nicholson, 28–50. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis: *Les ottomans, les safavides et leurs voisins. Contributions à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 56. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987.
- Baghdiantz-McCabe, Ina: *The Shah's Silk for Europe's Silver. The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India 1530–1750*. Armenian Texts and Studies. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Baḥṣī Ustād, Mūsā Riżā: *Ğaigāh-i madrasa dar 'aṣr-i şafavī*. Teheran: Intiṣārāt-i Yāsīn Nūr, 1392 h. š. = 2013.
- Baker, Patricia L. und Barbara Brend, eds.: *Sifting Sands, Reading Signs. Studies in Honour of Professor Géza Fehérvári*. London: Furnace, 2006.
- Bal, Mieke: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, 2. Aufl. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Balivet, Michel: *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheikh Bedreddīn, le 'Hallāj des Turks' (1358/59–1416)*. Istanbul: Isis, 1995.
- Bashir, Shahzad: „Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fażlallāh Astarābādī in Early Hurūfī Thought.“ *The Muslim World* 90 (2000): 289–308.
- Bashir, Shahzad: „The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism.“ in *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, hrsg. von Linda S. Walbridge, 21–33. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Bashir, Shahzad: „Deciphering the Cosmos from Creation to Apocalypse: The Hurufiyya Movement and Medieval Islamic Esotericism.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 168–184. London: I. B. Tauris, 2002.
- Bashir, Shahzad: „After the Messiah: The Nūrbakhshīyah in Late Timurid and Early Safavid Times.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 295–313, *Islamic History and Civilization* 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Bashir, Shahzad: *Messianic Hopes and Mystical Visions. The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam*. Columbia (SC): University of South Carolina Press, 2003.
- Bashir, Shahzad: *Faḫrallāh Astarabadi and the Hurufis*. Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld, 2005.
- Bashir, Shahzad: „Shah Isma'īl and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran.“ *History of Religions* 45, 3 (2006): 234–256.
- Bashir, Shahzad: *Sufi Bodies. Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Bashir, Shahzad: „Narrating Sight: Dreaming as Visual Training in Persianate Sufi Hagiography.“ in *Dreams and Visions in Islamic Societies*, hrsg. von Özgen Felek und Alexander D. Knysh, 233–247. Albany: State University of New York Press, 2012.

- Bashir, Shahzad: „The World as a Hat: Symbolism and Materiality in Safavid Iran.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 343–365, Islamic History and Civilization 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Bashir, Shahzad: „The Origins and Rhetorical Evolution of the Term Qizilbāsh in Persianate Literature.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57 (2014): 364–391.
- Bashir, Shahzad: „A Perso-Islamic Universal Chronicle in its Historical Context: Ghiyāṣ al-Dīn Khwāndamīr's Ḥabīb al-siyar.“ in *History and Religion: Narrating a Religious Past*, hrsg. von Bernd-Christian Otto, Susanne Rau und Jörg Rüpke, 207–223, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Bāstānī-yi Pārizī, Muḥammad Ibrāhīm: *Siyāsat va iqtisād-i daura-yi ṣafavī*. Teheran: Intiṣārāt-i Ṣafī 'Alīšāh, 1378 h. š. = 1999.
- Bayānī, Šīrīn: *Tārīḫ-i Āl-i Ġalāyir*. Teheran: Dānišgāh-i Tihṛān, 1345 h. š. = 1966.
- Bayānī, Šīrīn: *Dīn va dawlat dar Īrān-i 'ahd-i muḡūl*. 3 Bände. Teheran: Markaz-i našr-i dānišgāhī, 1367–1381 h. š. = 1988–2002.
- Bearman, Peri J., Thierry Bianquis, Emeri Johannes van Donzel und Wolfhart Heinrichs, eds.: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Online [E2]*, 2. Aufl. Leiden: Brill, 2012 [Printausgabe: 1960–2006]; Online unter <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Beldiceanu-Steinherr, Irène: „Le règne de Selīm 1<sup>er</sup>: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'empire Ottoman.“ *Turcica* 6 (1975): 34–48.
- Bellamy, James A., ed.: *Studies in Near Eastern Culture and History. In Memory of Ernest T. Abdel-Massih*. Michigan Series on the Middle East 2. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies University of Michigan, 1990.
- Bengio, Ofra und Meir Litvak, eds.: *The Sunna and Shi'a in History. Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Berchet, Guglielmo: *La Repubblica di Venezia e la Persia*. Turin: Paravia, 1865.
- Berkey, Jonathan Porter: *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Publications on the Near East. Seattle (WA): University of Washington Press, 2001.
- Bernardini, Michele: „Ḥātīfī's Tīmurnāmeḥ and Qāsimī's Shāhnāmeḥ-yi Ismā'īl: considerations towards a double critical edition.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 3–18, Islamic History and Civilization 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Betz, Hans D., Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, eds.: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Online [RGG4]*, 4. Aufl. UTB L (Large-Format) 8401. Tübingen: UTB; Mohr Siebeck, [Printausgabe: 1998–2007]; Online unter <http://referenceworks.brillonline.com/browse/religion-in-geschichte-und-gegenwart> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Bier, Carol, ed.: *Woven from the Soul, Spun from the Heart. Textile Arts of Safavid and Qajar Iran, 16th-19th Centuries*. Washington D. C.: The Textile Museum, 1987.
- Birge, John Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*, Überarb. Luzac's Oriental Religions Series 7. London: Luzac, 1994.
- Blair, Sheila S.: „Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 7, 1 (1989): 35–49.

- Blake, Stephen P.: „Shah ‘Abbās and the Transfer of the Safavid Capital from Qazvin to Isfahan.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 145–164, Islamic History and Civilization 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Bloch, Edgar: „Études sur le gnosticisme musulman.“ *Rivista degli Studi Orientali* 2 (1908–9): 717–756; 3 (1910): 177–203; 4 (1911–12): 47–79; 5 (1913–14): 267–300; 6 (1914–15): 5–67.
- Blow, David: *Shah Abbas. The Ruthless King Who Became an Iranian Legend*. London: I. B. Tauris, 2009.
- Bourdieu, Pierre: „Genese und Struktur des religiösen Feldes.“ in *Religion*, hrsg. von Franz Schultheis und Stefan Egger, 30–91, Schriften zur Kulturosoziologie 5. Konstanz: UVK, 2009.
- Bourdieu, Pierre: *Religion*, hrsg. von Franz Schultheis und Stefan Egger. Schriften zur Kulturosoziologie 5. Konstanz: UVK, 2009.
- Böwering, Gerhard: „‘Erfān.“ in *Elr*.
- Böwering, Gerhard und Matthew Melvin-Koushki: „Kānaqāh.“ in *Elr*.
- Brancaforte, Elio Christoph: *Visions of Persia. Mapping the Travels of Adam Olearius*. Harvard Studies in Comparative Literature 48. Cambridge (MA): Harvard University Department of Comparative Literature, 2003.
- Brentjes, Sonja: *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th–17th centuries. Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*. Variorum Collected Studies Series 961. Farnham: Ashgate, 2010.
- Brentjes, Sonja: „The Presence of Ancient Secular and Religious Texts in Pietro della Valle’s (1586–1652) Unpublished and Printed Writings.“ in *Iran and the World in the Safavid Age*, hrsg. von Willem M. Floor und Edmund Herzig, 327–345, International Library of Iranian Studies. London: I. B. Tauris, 2012.
- Broadbridge, Anne F.: *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Browne, Edward Granville: „Some Notes on the Literature and Doctrines of the Ḥurūfī Sect.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* (1898): 61–94.
- Browne, Edward Granville: „Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Safawi Dynasty of Persia.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 53, 3 (1921): 395–418.
- Browne, Edward Granville: *A Literary History of Persia* 4 Bände. Cambridge: Cambridge University Press, 1951–1953.
- Brück, Michael v.: „Mystik: I. Zum Begriff, II. Religionswissenschaftlich.“ in *RGG*<sup>6</sup>.
- Bruijn, Johannes T. P. de: *Persian Sufi Poetry. An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Curzon Sufi Series. Surrey: Curzon, 1997.
- Bruinessen, Martin van: „A Kizilbash Community in Iraqi Kurdistan: The Shabak.“ *Les Annales de l’autre Islam* 5 (1998): 185–196.
- Brummett, Palmira: „The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and „Divine“ Kingship.“ in *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, hrsg. von John Victor Tolan, 331–359, Garland Medieval Casebooks 10. New York, London: Garland, 1996.
- Buehler, Arthur F.: *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Studies in Comparative Religion. Columbia (SC): University of South Carolina Press, 1998.

- Burke, Peter: „Westliches historisches Denken in globaler Perspektive – 10 Thesen.“ in *Westliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte*, hrsg. von Jörn Rüsen, 32–52, Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Cahen, Claude: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age.“ *Arabica* 5 (1958): 225–250.
- Cahen, Claude: „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age.“ *Arabica* 6 (1959): 25–26, 233–265.
- Cahen, Claude: „Le problème du shī'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane.“ in *Le shī'isme imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 115–129. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Cahen, Claude und William L. Hanaway: „‘Ayyār.“ in *Elr*.
- Calmaid, Jean, ed.: *Études safavides*. Bibliothèque iranienne 39. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993.
- Calmaid, Jean: „Les rituels shiītes et le pouvoir: L'imposition du shiīisme safavide: Eulogies et malédictions canoniques.“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmaid, 109–150, Bibliothèque iranienne 39. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993.
- Calmaid, Jean: „Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 139–190, Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Calmaid, Jean: „Popular Literature under the Safavids.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 315–339, Islamic History and Civilization 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Canby, Sheila R., ed.: *Safavid Art and Architecture*. London: The British Museum Press, 2002.
- Canby, Sheila R., ed.: *Shah 'Abbas. The Remaking of Iran*. London: The British Museum Press, 2009.
- Canby, Sheila R.: „Royal Gifts to Safavid Shrines.“ in *Muraqqa' e Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, hrsg. von Soussie Rastegar und Anna Vanzan, 57. Mailand: AIEP, 2007.
- Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, eds.: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe [HrwG]*. 5 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1988–2001.
- Carr, David: *Time, Narrative, and History*, 2. Aufl. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1991.
- Carr, David: „The Reality of History.“ in *Meaning and Representation in History*, hrsg. von Jörn Rüsen, 123–136, Making Sense of History 7. New York: Berghahn Books, 2006.
- Cavalli, Alessandro: „Memory and Identity: How Memory is Reconstructed after Catastrophic Events.“ in *Meaning and Representation in History*, hrsg. von Jörn Rüsen, 169–182, Making Sense of History 7. New York: Berghahn Books, 2006.
- Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, ed.: *Le shī'isme imāmīte. Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Certeau, Michel de: *L'écriture de l'histoire*. Bibliothèque des histoires. Paris: Gallimard, 1993 [1975].
- Chabbi, Jacqueline: „Khānkāh.“ in *EP*<sup>2</sup>.
- Chann, Naindeep Singh: „Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the 'Sāhib-Qirān'.“ *Iran and the Caucasus* 13, 1 (2009): 93–110.

- Chehabi, Houchang Esfandiari, ed.: *Distant Relations. Iran and Lebanon in the Last 500 Years*. London, New York: I. B. Tauris, 2006.
- Chehabi, Houchang Esfandiari und Hassan I. Mneimneh: „Five Centuries of Lebanese-Iranian Encounters.“ in *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, hrsg. von Houchang Esfandiari Chehabi, 1–47. London, New York: I. B. Tauris, 2006.
- Chittick, William C.: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Choueiri, Youssef Michel, ed.: *A Companion to the History of the Middle East*. Blackwell Companions to World History. Oxford: Blackwell, 2005.
- Clayer, Nathalie: „La Bektachiyya.“ in *Les Voies d’Allah: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 468–474. Paris: Fayard, 1996.
- Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Rev. und erw. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Cole, Juan R. I.: „Shi’i clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered.“ *Iranian Studies* 18, 1 (1985): 3–34.
- Cole, Juan R. I.: „Millennialism in Modern Iranian History.“ in *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, hrsg. von Abbas Amanat und Magnus Bernhardsson, 282–311. London: I. B. Tauris, 2002.
- Conermann, Stephan: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118/1516–1707)*. Iran – Turan 5. Wiesbaden: Reichert, 2002.
- Conermann, Stephan und Syrinx von Hees, eds.: *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft. Bd. I: Historische Anthropologie*. Bonner Islamstudien 4. Schenefeld: EB, 2007.
- Conermann, Stephan und Jim Rheingans, eds.: *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing. Comparative Perspectives from Asia to Europe*. Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 7. Berlin: EB, 2014.
- Cook, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cooper, John: „Some Observations on the Religious Intellectual Milieu of Safawid Persia.“ in *Intellectual traditions in Islam*, hrsg. von Farhad Daftary, 146–159. London: I. B. Tauris, 2000.
- Cooperson, Michael: *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma’mūn*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Corbin, Henry: *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2. Aufl. Le soleil dans le cœur 4. Paris: Éditions Présence, 1971.
- Corbin, Henry: „Juvénilité et chevalerie en Islam iranien.“ in *L’homme et son ange: Initiation et chevalerie spirituelle*, hrsg. von Henry Corbin und Roger Munier, 207–260, L’ espace intérieur 29. Paris: Fayard, 1983.
- Corbin, Henry und Roger Munier, eds.: *L’homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. L’ espace intérieur 29. Paris: Fayard, 1983.
- Cornell, Vincent J.: *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas, 1998.
- Curry, John J. und Erik S. Ohlander, eds.: *Sufism and Society. Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*. Routledge Sufi Series 12. London: Routledge, 2012.



- Dabashi, Hamid: „Historical Conditions of Persian Sufism during the Seljuq Period.“ in *The Heritage of Sufism*. Bd. 1, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 137–174. Oxford: Oneworld, 1999.
- Dabashi, Hamid: *Truth and Narrative. The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. Richmond: Curzon, 1999.
- Daftary, Farhad, ed.: *Medieval Isma'ili History and Thought*. Cambridge: The Institute of Ismaili Studies, 1996.
- Daftary, Farhad, ed.: *Intellectual traditions in Islam*. London: I. B. Tauris, 2000.
- Dale, Stephen Frederic: „Empires and Emporia: Palace, Mosque, Market, and Tomb in Istanbul, Isfahan, Agra, and Delhi.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53, 1/2 (2010): 212–229.
- Dale, Stephen Frederic: *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. New Approaches to Asian History. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Dāniš-Pažū, Muḥammad Ṭāqī: „Dastūr al-mulūk.“ *Mağalla-yi Dāniškada-yi Adabiyyāt-i Dānišgāh-i Tihṛān* 16 (1347 h. š. = 1968): 66–68.
- Dāniš-Pažū, Manūčīhr: *Barrasī-yi safar-nāmāhā-yi daura-yi šafavī. The Study of the Safavid Travelogues*. Intišārāt-i dānišgāh-i Iṣfahān 438. Isfahan: Intišārāt-i farhangistān-i hunar, 1385 h. š. = 2006.
- Darwīš, 'Alī Ibrāhīm: *Ġabal 'Āmil baina 1516–1697*. Beirut: Dār al-Hādī, 1993.
- Desroche, Henri: *The Sociology of Hope*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- DeWeese, Devin: „Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia.“ *Iranian Studies* 21, 1/2 (1988): 59–83.
- DeWeese, Devin: „The Legitimation of Bahā' ad-Dīn Naqshband.“ *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 50 (2006): 261–305.
- DeWeese, Devin: „Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The *Khalvatī*/*Ishqī*/*Shaṭṭārī* Continuum.“ in *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, hrsg. von Steven Lindquist, 251–300. New York, London, Delhi: Wimbledon, 2011.
- DeWeese, Devin: „Intercessory Claims of Šūfī Communities During the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries: 'Messianic' Legitimizing Strategies on the Spectrum of Normativity.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 197–219, Islamic History and Civilization 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Dickson, Martin Bernard. „Shāh Tahmāsb and the Úzbeks: The Duel for Khurāsān with 'Ubayd Khān: 930–946/1524–1540.“ Dissertation, University of Princeton, 1958.
- Diem, Werner und Abdoljavad Falaturi, eds.: *Ausgewählte Vorträge*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement 8. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.
- Dietrich, Albert, ed.: *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August 1974*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Folge 3 98. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Digby, Simon: „The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India.“ *Iran* 28 (1990): 71–81.
- Dressler, Markus: „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict.“ in *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, hrsg. von Hakan T. Karateke und Maurus Reinkowski, 151–173. Leiden: Brill, 2005.



- Dressler, Markus: *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*. Reflection and Theory in the Study of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul: *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır türk hayatı*, 2. Aufl. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Eberhard, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Islamkundliche Untersuchungen 3. Freiburg i. Br.: Klaus Schwarz, 1970; Dissertation Universität Freiburg i. Br.
- Edwards, Clara Cary: „Relations of Shah Abbas the Great, of Persia with the Mogul Emperors, Akbar and Jahangir.“ *Journal of the American Oriental Society* 35 (1917): 247–268.
- Elverskog, Johan: *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Encounters with Asia. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 2010.
- Elwert, Georg: „Switching of We-Group Identities.“ in *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“*, Berlin, 14–17 April 1995, hrsg. von Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele und Anke Otter-Beaujean, 65–85, *Studies in the History of Religions* 76. Leiden: Brill, 1997.
- Erl, Astrid und Simone Roggendorf: „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative.“ in *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, hrsg. von Ansgar Nünning und Vera Nünning, 73–113, *WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium* 4. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002.
- Ernst, Carl William: *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997.
- Ernst, Carl William und Bruce B. Lawrence: *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- Ernst, Carl William und Bruce B. Lawrence: „What Is a Sufi Order?“ in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, hrsg. von Lloyd V. J. Ridgeon. 4 Bände, 231–249, *Critical Concepts in Islamic Studies*. London: Routledge, 2008.
- Ess, Josef van: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bände. Berlin: De Gruyter, 1991–1997.
- Ess, Josef van: *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 23. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Ettinghausen, Richard: „Stylistic Tendencies at the Time of Shah ‘Abbas.“ *Iranian Studies* 7, 3/4 (1974): 593–628.
- Faber, Karl-Georg: „Zur Instrumentalisierung historischen Wissens in der politischen Diskussion.“ in *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen und Jörn Rüsen, 270–316, dtv Wissenschaftliche Reihe 4281. München: dtv, 1977.
- Falaturi, Abdoljavad: „Die Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 132–145, *Beiruter Texte und Studien* 22. Wiesbaden: Franz Steiner, 1979.
- Falsafī, Naṣrullāh: *Zindigānī-yi Šāh ‘Abbās-i avval*, 2. Aufl. 5 Bände. Teheran: Intišārāt-i ‘ilmī, 1364 h. š. = 1985.
- Farahānī Munfarid, Mahdī: *Muhāgīrat-i ‘ulamā-yi šī‘a az Ġabal ‘Āmil bi-Īrān dar ‘aṣr-i ṣafāvī*. Teheran: Amīr Kabīr, 1377 h. š. = 1998.

- Farhat, May: *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy. The Case of the Shrine of 'Alī b. Mūsā al-Riḍā in Mashhad (10<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Century)*. Ann Arbor: ProQuest Information and Learning, 2002; Dissertation Harvard University, 2002.
- Farhat, May: „Shi'i Piety and Dynastic Legitimacy: Mashhad under the Early Safavid Shahs.“ *Iranian Studies* 47, 2 (2013): 201–216.
- Faroqhi, Suraiya: „The Bektashis: A Report on Current Research.“ in *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 9–28. Istanbul: Isis, 1995.
- Felek, Özgen und Alexander D. Knysh, eds.: *Dreams and Visions in Islamic Societies*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Fernandes, Leonor: *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt. The Khanqah*. Islamkundliche Untersuchungen 134. Berlin: Klaus Schwarz, 1988; Dissertation University of Princeton.
- Fleet, Kate, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson, eds.: *The Encyclopaedia of Islam. Three*. Leiden: Brill, 2016–; Online unter <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Fleischer, Cornell H.: „The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân.“ in *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7–10 mars 1990. Süleymân the Magnificent and His Time: Acts of the Parisian Conference, Galeries Nationales du Grand Palais, 7–10 March 1990*, hrsg. von Gilles Veinstein, 159–177, *Rencontres de l'Ecole du Louvre*. Paris: La Documentation Française, 1992.
- Fleischer, Cornell H.: „Shadow of Shadows: Prophecy in Politics in 1530s Istanbul.“ *International Journal of Turkish Studies* 13, 1–2 (2007): 51–62.
- Fleischer, Cornell H.: „A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 61, 1–2 (2018): 18–90.
- Floor, Willem M.: „The Guilds in Iran: An Overview from the Earliest Beginnings till 1972.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975): 99–103.
- Floor, Willem M.: „The Dutch and the Persian Silk Trade.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 323–368, *Pembroke Persian Papers* 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Floor, Willem M.: *The Persian Textile Industry in Historical Perspective, 1500–1925*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- Floor, Willem M.: *The Economy of Safavid Persia*. Iran – Turan 1. Wiesbaden: Reichert, 2000.
- Floor, Willem M.: „The *şadr* or Head of the Safavid Religious Administration, Judiciary and Endowments and Other Members of the Religious Institution.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150, 2 (2000): 461–500.
- Floor, Willem M.: *Safavid Government Institutions*. Costa Mesa (CA): Mazda, 2001.
- Floor, Willem M.: „The *Khalifeh al-kholafa* of the Safavid Sufi Order.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 1 (2003): 51–86.
- Floor, Willem M.: *The History of Theater in Iran*. Washington D. C.: Mage, 2005.
- Floor, Willem M. und Edmund Herzig, eds.: *Iran and the World in the Safavid Age*. International Library of Iranian Studies. London: I. B. Tauris, 2012.
- Fludernik, Monika: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, 3. Aufl. Einführung Literaturwissenschaft. Darmstadt: WBG, 2010.

- Fragner, Bert G.: „Historische Wurzeln neuzeitlicher iranischer Identität: Zur Geschichte des politischen Begriffs ‚Iran‘ im späten Mittelalter und in der Neuzeit.“ in *Studia semitica necnon Iranica: Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, hrsg. von Maria Macuch, 79–100. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- Fragner, Bert G.: *Die ‚Persophonie‘. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. ANOR 5. Berlin: Das Arabische Buch, 1999.
- Fragner, Bert G.: „Die Mongolen und ihr Imperium.“ in *Zentralasien 13. bis 20. Jahrhundert: Geschichte und Gesellschaft*, hrsg. von Andreas Kappeler und Bert G. Fragner, 103–119, Edition Weltregionen 13. Wien: Promedia, 2006.
- Franke, Heike: *Akbar und Ġāhāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*. Bonner Islamstudien 12. Schenefeld: EB, 2005.
- Furūtan, Manūčīhr: „Taḥlīlī az faẓāhā-yī šahrī az Tabrīz-i īlḡānī tā īṣfahān-i šafavī.“ *Huviyyat-i šahr* 4 (1388 h. š. = 2009): 95–106.
- Gaborieau, Marc: „Les modes d’organisation.“ in *Les Voies d’Allah: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 205–212. Paris: Fayard, 1996.
- Ġa’fariyān, Rasūl: „Mašāḡil-i idārī-yī ‘ulamā dar daulat-i šafaviyya.“ *Maḡalla-yi Nūr-i ‘ilm* 37 (1369 h. š. = 1990): 120–145.
- Ġa’fariyān, Rasūl: *Dīn va siyāsāt dar daura-yi šafaviyya*. Qom: Intišārāt-i Anšāriyān, 1370 h. š. = 1991.
- Ġa’fariyān, Rasūl: „Dīdgāhhā-yī siyāsī-yī ‘Abdī Beg Šīrāzī (988 m.) dar bāra-yī šāh Ṭahmāsb.“ *Ḥukūmat-i islāmī* 16 (1379 h. š. = 2000): 240–251.
- Ġa’fariyān, Rasūl: *Šafaviyya dar ‘arša-yi dīn, farhang va siyāsāt*. 3 Bände. Qom: Pažūhiškada-yi Hauza va Dānišgāh, 1379 h. š. = 2000.
- Ġa’fariyān, Rasūl: *Naqš-i ḡāndān-i Karakī dar ta’sīs va tadāvum-i daulat-i šafavī*. Teheran: Našr-i ‘ilm, 1387 h. š. = 2008.
- Ġa’fariyān, Rasūl: *Siyāsāt va farhang-i rūzgār-i šafavī*. 2 Bände. Teheran: Našr-i ‘ilm, 1388 h. š. = 2009.
- Ġalālī, Ġulām Riẓā und Ibrāhīm Zangana Qāsim’ābādī: *Mašāḡir-i madfūn dar Ḥaram-i Raẓavī*, 2. Aufl. 4 Bände. Mašhad: Bunyād-i Pizhūhish’hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raẓavī, 1387 h. š. = 2008.
- Gallagher, Amelia: „The Transformation of Shah Ismail Safevi in the Turkish *Hikāye*.“ *Journal of Folklore Research* 46, 2 (2009): 173–195.
- Gallagher, Amelia: „Shāh Ismā‘īl Šafevī and the *mi’rāj*: Ḥaṭā’t’s Vision of a Sacred Assembly.“ in *The Prophet’s Ascension: Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi’rāj Tales*, hrsg. von Christiane Gruber und Frederick Colby, 313–329. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2010.
- Gallagher, Amelia: „Shah Isma‘il’s Poetry in the *Silsilat al-Nasab-i Safawiyya*.“ *Iranian Studies* 44, 6 (2011): 895–911.
- Gallagher, Amelia: „The Apocalypse of Ecstasy: The Poetry of Shah Ismā‘īl Revisited.“ *Iranian Studies* 51, 3 (2017): 361–397.
- Ġamālẓāda, Nāšīr und Aḡmad Durustī: „Ġāmi’šīnāsī-yi tāriḡī-yi daulat: Gusās dar paivand-i nuḡbigān va sāḡt-i daulat dar ‘ašr-i šafavī.“ *Dāniš-i siyāsī* 2 (1389 h. š. = 2010): 73–106.
- Ġāvidān, Muḡammad: „‘Ālimān-i šī’a va tašavvuf.“ *Ḥaṭ āsmān* 22 (1383 h. š. = 2004): 207–228.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

- Gholsorkhi, Shohreh: „Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History.“ *International Journal of Kurdish Studies* 26, 3 (1994): 477–488.
- Gladigow, Burkhard: „Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte.“ in *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, hrsg. von Hartmut Zinser, 6–37. Berlin: Reimer, 1988.
- Glassen, Erika: „Schah Ismā‘īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen?“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971): 61–69.
- Glassen, Erika: „Schah Ismā‘īl I. und die Theologen seiner Zeit.“ *Der Islam* 48, 2 (1972): 254–268.
- Glassen, Erika: „Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 167–179, Beirut Texts and Studies 22. Wiesbaden: Franz Steiner, 1979.
- Glassen, Erika: „Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000–1501).“ in *Religion und Politik im Iran*, hrsg. von Kurt Greussing, 58–77, Mardom nāmehr. Frankfurt am Main: Syndikat, 1981.
- Gleave, Robert: *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī‘ī Jurisprudence*. Studies in Islamic Law and Society 12. Leiden: Brill, 2000.
- Gleave, Robert: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shī‘ī School*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 72. Leiden: Brill, 2007.
- Gleave, Robert: „The Ritual Life of the Shrines.“ in *Shah ‘Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 88–97. London: The British Museum Press, 2009.
- Glei, Reinhold und Stefan Reichmuth: „Religion between Last Judgement, Law and Faith: Koranic *dīn* and its Rendering in Latin Translations of the Koran.“ *Religion* 42, 2 (2012): 247–271.
- Golmohammadi, Javad: „The Cenotaph in Imāmzāda Ḥabīb b. Mūsā, Kashan: Does It Mark the Grave of Shāh ‘Abbās I?“ in *Sifting Sands, Reading Signs: Studies in Honour of Professor Géza Fehérvári*, hrsg. von Patricia L. Baker und Barbara Brend, 61–69. London: Furnace, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: *Melâmîlik ve melâmîler*. Istanbul: Devlet matbaası, 1931.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: *Hurûflîk metinleri kataloğu*, 2. Aufl. Türk Tarih Kurumu yayınlarından seri 12 6. Ankara: Türk tarih kurumu, 1989.
- Goto, Yukako: *Die südkaspischen Provinzen des Iran unter den Safawiden im 16. und 17. Jahrhundert. Eine Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung*. Islamkundliche Untersuchungen 302. Berlin: Klaus Schwarz, 2011.
- Graham, Terry: „The Nī‘matu’llāhī Order under Safavid Suppression and in Indian Exile.“ in *The Heritage of Sufism*. Bd. 3, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 165–200. Oxford: Oneworld, 1999.
- Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 Bände. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 36, 1–4 und 45, 2. Marburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1965–1981.
- Gramlich, Richard: *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Freiburger Islamstudien 11. Stuttgart: Franz Steiner, 1987.
- Green, Nile: „The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 13, 3 (2003): 287–313.

- Green, Nile: *Sufism. A Global History*. Chichester (West Sussex), Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2012.
- Greussing, Kurt, ed.: *Religion und Politik im Iran*. Mardom nāmehr. Frankfurt am Main: Syndikat, 1981.
- Gronke, Monika: „Lebensangst und Wunderglaube: Zur Volksmentalität im Iran der Mongolenzeit.“ in *Ausgewählte Vorträge*, hrsg. von Werner Diem und Abdoljavad Falaturi, 391–399, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement 8. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.
- Gronke, Monika: *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*. Freiburger Islamstudien 15. Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
- Gronke, Monika: „La religion populaire en Iran mongole.“ in *L'Iran face à la domination mongole*, hrsg. von Denise Aigle, 205–230, Bibliothèque iranienne 45. Teheran: Institut Français de Recherche en Iran, 1997.
- Gruber, Christiane und Frederick Colby, eds.: *The Prophet's Ascension. Cross-Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2010.
- Gündüz, Tufan: *Son Kızılbaş. Şah İsmail*. Araştırma inceleme dizisi 110. Istanbul: Yeditepe, 2010.
- Gündüz, Tufan: *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. Araştırma inceleme 206. Istanbul: Yeditepe, 2015.
- Gurney, John D.: „Pietro Della Valle: The Limits of Perception.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 1 (1986): 103–116.
- Haarmann, Ulrich und Peter Bachmann, eds.: *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. Beirut Texts und Studien 22. Wiesbaden: Franz Steiner, 1979.
- Habermas, Jürgen und Niklas Luhmann, eds.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Theorie-Diskussion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Ḥabībī Kurd'alivand, Parvin: „Taḥlīl-i guftimānī-yi paidāyīš va taḥavvul-i taṣavvuf-i ṣafavī: Az šaiḥ Ṣafī tā šaiḥ Ḥaidar, 700–893 qamarī.“ *Tārīḥ-i Islām* 40 (1388 h. š. = 2009): 139–166.
- Ḥāḡīyānpūr, Ḥamīd: „Auṣā'-i siyāsī-yi Īrān dar daura-yi šāh Ṭahmāsb-i ṣafavī.“ *Tārīḥ-i islām dar āyina-yi paṣūhiš* 16 (1386 h. š. = 2007): 43–58.
- Ḥāḡīyānpūr, Ḥamīd und Akbar Ḥakīmīpūr: „Kārkardhā-yi iḡtimā'-i-yi ṭarīqat-i Nūrbahāšiyya az āḡāz tā 'aṣr-i ṣafavī.“ *Paṣūhišnāma-yi tāriḥ-i iḡtimā'ī va iqtisādī* 1 (1391 h. š. = 2012): 25–46.
- Ḥālīqī, 'Alī: „Taḥlīlī bar tafakkur-i siyāsī-yi fuqahā-yi šī'a dar 'aṣr-i Īlḥānīyān.“. <http://dkhaleghi.blogfa.com/post/6> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*. Die Bibliothek des Morgenlandes. Zürich: Artemis, 1982.
- Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt: WBG, 1988.
- Haneda, Masashi: „L'évolution de la garde royale des Safavides.“ *Moyen Orient et Océan Indien* 1 (1984): 41–64.
- Haneda, Masashi: *Le Chāh et les Qizilbāš. Le système militaire safavide*. Islamkundliche Untersuchungen 119. Berlin: Klaus Schwarz, 1987.

- Haneda, Masashi: „The Character of the Urbanisation of Isfahan in the Later Safavid Period.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 369–388, *Pembroke Persian Papers* 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Hartmann, Angelika: „al-Suhrawardī.“ in *EP*.
- Hartung, Jan-Peter: „Wider die Schmach: Eine historisch-anthropologische Untersuchung von „Beleidigung“ in einigen muslimischen Kontexten.“ in *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft: Bd. I: Historische Anthropologie*, hrsg. von Stephan Conermann und Syrinx von Hees, 107–137, *Bonner Islamstudien* 4. Schenefeld: EB, 2007.
- Hasanabadi, Abol Fazl und Elaheh Mahbub: „Introducing the Safavid Documents of the Directorate of Documents and Publications of the Central Library of the Holy Shrine at Mashhad (Iran).“ *Iranian Studies* 42, 2 (2009): 311–327.
- Herrmann, Gottfried: „Zur Entstehung des *ṣadr*-Amtes.“ in *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, 278–295, *Beiruter Texte und Studien* 22. Wiesbaden: Franz Steiner, 1979.
- Herzig, Edmund: „The Volume of Iranian Raw Silk Exports in the Safavid Period.“ *Iranian Studies* 25, 1992 (1993): 61–79.
- Heuß, Alfred: „Kontingenz in der Geschichte.“ in *Kontingenz*, hrsg. von Erhard Scheibe und Rüdiger Bubner, 14–43, *Neue Hefte für Philosophie* 24/25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Hillenbrand, Robert: „The Iconography of the *Shāh-nāma-yi Shāhī*.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 53–78, *Pembroke Persian Papers* 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Hillenbrand, Robert: „The Sarcophagus of Shah Ismā‘īl at Ardabil.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 165–190, *Islamic History and Civilization* 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Hillenbrand, Robert: „The Tomb of Shah Ismā‘īl I, Ardabil.“ in *Shah ‘Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 3–8. London: The British Museum Press, 2009.
- Hinz, Walter: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert*. Berlin, Leipzig: De Gruyter, 1936.
- Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. 3 Bände. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Hoffmann, Arnd: *Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte*. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 184. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2005; Dissertation Universität Bochum, 2003.
- Horst, Heribert: *Timūr und Ḥōḡā ‘Alī. Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafawiden*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur 2. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1958.
- Hourani, Albert: „From Jabal ‘Amil to Persia.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49, 1 (1986): 133–140.
- Humphreys, R. Stephen: *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Rev. ed. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991.

- Humphreys, Stephen R.: „Turning Points in Islamic Historical Practice.“ in *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective*, hrsg. von Edward Q. Wang und Georg G. Iggers, 89–100. Rochester: The University of Rochester Press, 2002.
- Hunarfar, Luṭf Allāh: *Ganġīna-yi āṣār-i tāriḫī-yi Iṣfahān. Āṭār-i bāstānī va alvāḥ va katibahā-yi tāriḫī dar ustān-i Iṣfahān*. Isfahan: Kitābfurūṣī-yi Ṣāqafī, 1344 h. š. = 1965.
- Ḥunġī, Amīr Ḥusain: „Qizilbāšān dar Īrān: Naqš-i Qizilbāšān-i šafavī dar tāriḫ-i Īrān-zamīn.“ <http://dl.parsbook.org/server3/uploads/ghezelbash-dar-iran.zip> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Ḥusainizāda, Muḥammad ‘Alī: *‘Ulamā’ va mašrū‘iyat-i daulat-i šafavī*. Teheran: Anġuman-i ma‘ārif-i islāmī, 1379 h. š. = 2000.
- Ḥusainizāda, Muḥammad ‘Alī: „Muḥaqqiq-i Karakī va daulat-i šafavī.“ *‘Ulūm-i siyāsī* 13 (1380 h. š. = 2001): 82–102.
- Iftīḥārī, Asġar: „Šar‘isāzī-yi qudrat-i siyāsī: Darāmadī bar ġāigāh-i amniyat dar andīša va ‘amal-i fuqahā-i šī‘a dar ‘aṣr-i šafavī.“ *Muṭālī‘āt-i rāhburdī* 24 (1383 h. š. = 2004): 275–298.
- Imber, Colin H.: „The Persecution of the Ottoman Shī‘ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585.“ *Der Islam* 56, 2 (1979): 245–273.
- Institut d’Études Islamiques de l’Université de Paris und Institut Français de Damas, eds.: *Mélanges Louis Massignon*. 3 Bände. Damaskus, 1956–1957.
- Isogai, Ken’ichi: „Yasa and Shari‘a in Early 16<sup>th</sup>-Century Central Asia.“ *Cahiers d’Asie centrale*, 3/4 (1997): 91–103.
- Išrāqī, Iḥsān: „Nuqṭaviyyeh à l’époque safavides [sic].“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 341–349, *Islamic History and Civilization* 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Išrāqī, Iḥsān und Nāṣir Ġadīdī: „Tašavvuf-i īrānī-yi qarn-i haftum tā dahum-i hiġrī: Bastarī barā-yi takvin-i nihzat-i šafaviyān.“ *Miskawaih* 2 (1385 h. š. = 2006): 35–51.
- Jackson, Peter und Laurence Lockhart, eds.: *The Timurid and Safavid Periods*. The Cambridge History of Iran 6. Cambridge, 1986.
- Jong, Frederick de und Bernd Radtke, eds.: *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. *Islamic History and Civilization* 29. Leiden: Brill, 1999.
- Kamps, Ivo und Jyotsna G. Singh, eds.: *Travel Knowledge. European ‘Discoveries’ in the Early Modern Period*. New York: Palgrave, 2001.
- Kāmranī Far, Aḥmad: „Takāpūhā-yi nizāmī-yi šafaviyān dar rāh-i resīdan bi qudrat: Ġunayd, Ḥaydar, Ismā‘īl.“ *Tāriḫ-i Īrān va Islām* 4 (1387 h. š. = 2008): 41–62.
- Kappeler, Andreas und Bert G. Fagner, eds.: *Zentralasien 13. bis 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*. Edition Weltregionen 13. Wien: Promedia, 2006.
- Karakaya-Stump, Ayfer: „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath.“ in *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, hrsg. von David Shankland, 329–353. Istanbul: Isis, 2004.
- Karakaya-Stump, Ayfer: „The Vefā‘iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm.“ *Turcica* 44 (2013): 279–300.
- Karamustafa, Ahmet T.: *God’s Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karamustafa, Ahmet T.: *Sufism. The Formative Period*. The New Edinburgh Islamic Surveys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.



- Karateke, Hakan T. und Maurus Reinkowski, eds.: *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden: Brill, 2005.
- Kasravī, Aḥmad, ed.: *Čand maqāle*. Köln: Mehr, 1996.
- Kasravī, Aḥmad: *Muša'sa'iyān, yā baḥšī az tāriḥ-i Ḥūzistān*, 2. Aufl. Teheran: s. n., 1314 h. š. = 1935.
- Kasravī, Aḥmad: *Tāriḥ-i pānšad sāla-yi Ḥūzistān*. Teheran: Mu'assasa-yi intišārāt-i Amīr Kabīr, 1330 h. š. = 1951.
- Kasravī, Aḥmad: *Šaiḥ Šafī va tabāraš. Durūḡ-būdan-i siyādat-i Šafaviyān*. Teheran: Katība, 1355 h. š. = 1976.
- Kasravī, Aḥmad: „Šaiḥ Šafī va tabāraš.“ in *Čand maqāle*, hrsg. von Aḥmad Kasravī, 59 – 105. Köln: Mehr, 1996.
- Katz, Jonathan: *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muḥammad al-Zawāwī*. Leiden: Brill, 1996.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, Barbara Kellner-Heinkele und Anke Otter-Beaujean, eds.: *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“, Berlin, 14 – 17 April 1995*. Studies in the History of Religions 76. Leiden: Brill, 1997.
- Keyvani, Mehdi: *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period. Contributions to the Social-economic History of Persia*. Berlin: Klaus Schwarz, 1982.
- Khalidi, Tarif: „Nach gemeinsamen Prinzipien suchen: Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition.“ in *Westliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte*, hrsg. von Jörn Rüsen, 99 – 105, Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Khoury, Philip S. und Joseph Kostiner, eds.: *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Kindt, Tom und Hans-Harald Müller: *What is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*. Narratologia 1. Berlin, New York: De Gruyter, 2003.
- Kippenberg, Hans Gerhard: „Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus.“ in *HrwG*, II, 9 – 26.
- Kippenberg, Hans Gerhard: „Zu einem normativen Symbol Vorderasiens: Das gesattelte Pferd.“ *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* 1 (1982): 76 – 97.
- Kleine, Christoph: „Geschichte und Geschichten im ostasiatischen Buddhismus: Hagiographie zwischen Historiographie und Erbauung.“ in *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, hrsg. von Peter Schalk, 3 – 56, Acta Universitatis Upsaliensis 30. Uppsala: Uppsala Universitet, 2010.
- Klemm, Verena: „Orthodoxie versus Heterodoxie? Europäisch-christliche Konzepte und Begrifflichkeiten in den Schia-Studien.“ in *Orient – Orientalistik – Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte*, hrsg. von Burkhard Schnepel, Gunnar Brands und Hanne Schöning, 71 – 92, Postcolonial Studies Band 5. Bielefeld: Transcript, 2011.
- Knysh, Alexander D.: „‘Orthodoxy’ and ‘Heresy’ in Medieval Islam: An Essay in Reassessment.“ *The Muslim World* 83, 1: 48 – 67.
- Knysh, Alexander D.: „Irfan Revisited.“ *Middle East Journal* 46 (1992): 631 – 653.
- Knysh, Alexander D.: *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. SUNY Series in Islam. Albany: State University of New York Press, 1999.



- Knysh, Alexander D.: „Historiography of Sufi Studies in the West.“ in *A Companion to the History of the Middle East*, hrsg. von Youssef Michel Choueiri, 106–131, Blackwell Companions to World History. Oxford: Blackwell, 2005.
- Knysh, Alexander D.: *Sufism. A New History of Islamic Mysticism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Kohlberg, Etan: *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Collected Studies Series 339. Aldershot: Variorum, 1991.
- Kolbas, Judith: „Historical Epic as Mongol Propaganda? Juwaynī's Motifs and Motives.“ in *The Mongols' Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, hrsg. von Bruno de Nicola und Charles Peter Melville, 155–171, Islamic History and Civilization 127. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Komaroff, Linda, ed.: *Beyond the Legacy of Genghis Khan*. Islamic History and Civilization 64. Leiden: Brill, 2006.
- Köprülü, Mehmed Fuad: *Türk edebiyatı tarihi*, 2. Aufl. Okumuş ve Şahin 2010. Istanbul: Ötüken, 1980 [1920/21].
- Koselleck, Reinhart, Wolfgang J. Mommsen und Jörn Rüsen, eds.: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. dtv Wissenschaftliche Reihe 4281. München: dtv, 1977.
- Krawulsky, Dorothea: *İrân. Das Reich der Īlhāne: Eine topographisch-historische Studie*. Tübinger Atlas des Vorderen Orients : Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 17. Wiesbaden: Reichert, 1978.
- Krawulsky, Dorothea: *Mongolen und Ilkhāne – Ideologie und Geschichte. 5 Studien*. Beirut: Verlag für Islamische Studien, 1989.
- Küçükhüseyin, Şevket: *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.–15. Jahrhundert)*. Veröffentlichungen zur Iranistik 63. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011; Dissertation Universität Bonn.
- Küçükhüseyin, Şevket: „On Normative and Formative Aspects of Turko-Persian Muslim Hagiography and the Prospects of Narratological Approaches.“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, hrsg. von Stephan Conermann und Jim Rheingans, 267–280, Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 7. Berlin: EB, 2014.
- Kugle, Scott Alan: *Sufis and Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Islamic Civilization and Muslim Networks. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.
- Kütükoğlu, Bekir: *Osmanlı-İran siyâsî münâsebetleri. 1578–1590*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları 888. Istanbul: Edebiyat Fakültesi matbaası, 1962.
- La Persia nel Medioevo. Atti del Convegno Internazionale, Quaderno no. 160*. Rom, 1971.
- Lambton, Ann Katherine Swynford: *Continuity and Change in Medieval Persia. Aspects of Administrative Economic and Social History, 11<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> Century*. Bibliotheca Persica 2. Albany: Bibliotheca Persica, 1987.
- Lambton, Ann Katherine Swynford: *Landlord and Peasant in Persia. A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. London: I. B. Tauris, 1991.
- Lanczkowski, Günter: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Lane, Edward William: *An Arabic-English Lexicon. Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources, Comprising a Very Large Collection of Words and Significations Omitted*

- in the Kámoos, with Supplements to Its Abridged and Defective Explanations, Ample Grammatical and Critical Comments, and Examples in Prose and Verse.* Unter Mitarbeit von Stanley Lane-Poole. London: Williams and Norgate, 1863–1893.
- Langer, Robert und Udo Simon: „The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy: Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies.“ *Die Welt des Islams* 48, 273–288 (2008).
- Langrūdī, Rižā: *Ġunbišhā-yi ‘iğtimā’ī dar Īrān-i pas az islām*. Teheran: Farhang-i našr-i nau, 1385 h. š. = 2006.
- Lapidus, Ira M.: *A History of Islamic Societies*, 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lewis, Bernard und Peter M. Holt, eds.: *Historians of the Middle East. Historical Writing on the Peoples of Asia* 4. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Lewisohn, Leonard, ed.: *The Heritage of Sufism*. 3 Bände. Oxford: Oneworld, 1999.
- Lewisohn, Leonard: „Sufism and the School of Isfahan: *Ṭaṣawwuf* and ‘*Irfān* in Late Safavid Iran (‘Abd al-Razzāq Lāhijī and Fayḍ-i Kāshānī on the Relation of *Ṭaṣawwuf*, *Ḥikmat* and ‘*Irfān*.“ in *The Heritage of Sufism*. Bd. 3, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 63–134. Oxford: Oneworld, 1999.
- Lewisohn, Leonard: „Persian Sufism in the Contemporary West: Reflections on the Ni’matu’llahi Diaspora.“ in *Sufism in the West*, hrsg. von Jamal Malik und John Hinnells, 49–70. London: Routledge, 2006.
- Lindquist, Steven, ed.: *Religion and Identity in South Asia and Beyond. Essays in Honor of Patrick Olivelle*. New York, London, Delhi: Wimbledon, 2011.
- Little, Donald P.: *An Introduction to Mamlūk Historiography. An Analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalā’ūn*. Freiburger Islamstudien 2. Wiesbaden: Franz Steiner, 1970.
- Loloi, Parvin: „The Image of the Safavids in English and French Literature (1500–1800).“ in *Iran and the World in the Safavid Age*, hrsg. von Willem M. Floor und Edmund Herzig, 347–355, International Library of Iranian Studies. London: I. B. Tauris, 2012.
- Losensky, Paul Edward: „Coordinates in Space and Time: Architectural Chronograms in Safavid Iran.“ in *New Perspectives on Safavid Iran: Empire and Society*, hrsg. von Colin Paul Mitchell, 198–219, Iranian Studies 8. London: Routledge, 2011.
- Luft, Paul: „*Musha’sha’*.“ in *EP*<sup>2</sup>.
- Luhmann, Niklas: „Sinn als Grundbegriff der Soziologie.“ in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, hrsg. von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, 25–100, Theorie-Diskussion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Lukes, Steven: *Power. A Radical View*, 2. Aufl. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- Luther, K. Allin: „Islamic Rhetoric and the Persian Historians, 1100–1300 A.D.“ in *Studies in Near Eastern Culture and History: In Memory of Ernest T. Abdel-Massih*, hrsg. von James A. Bellamy, 90–98, Michigan Series on the Middle East 2. Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies University of Michigan, 1990.
- Macuch, Maria, ed.: *Studia semitica necnon Iranica. Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- Madelung, Wilferd: „A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas’ala fī ‘l-‘amal ma’a ‘l-sulṭān*).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, 1 (1980): 18–31.

- Mahdavi, Shiren: „Muhammad Baqir Majlisi: Family Values and the Safavids.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Malamud, Margaret: „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur.“ *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 427–442.
- Malik, Jamal und John Hinnells, eds.: *Sufism in the West*. London: Routledge, 2006.
- Manz, Beatrice Forbes: *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Manz, Beatrice Forbes: „Tamerlane's Career and Its Uses.“ *Journal of World History* 13, 1 (2002): 1–25.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail: „A Brief Demarcation of the Office of *Shaikh al-Islām* in Late Safavid Iran Based on the Two Administrative Manuals *Dastūr al-Mulūk* and *Tadhkirat al-Mulūk*.“ *Islamic Culture* 74, 4 (2000): 19–51.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail: „Mīrzā Rafī'ā's *Dastūr ol-Molūk*: A Prime Source on Administration, Society and Culture in Late Ṣafavid Iran.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153, 2 (2003): 281–310.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail: „Custodians of Sacred Ground: The Mutawallis of Safavid Iran's Major Shi'a Shrines in the Administrative Handbook *Dastur al-Muluk*.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies* 1, 2 (2008): 96–116.
- Marlow, Louise, ed.: *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Washington D. C.: Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University, 2008.
- Martínez, Matías und Michael Scheffel, eds.: *Einführung in die Erzähltheorie*, 9. Aufl. München: C. H. Beck, 2012.
- Mason, Peter: *Infelicitities. Representations of the Exotic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Massé, Henri: „Ordonnance rendue par le prince Ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-Oddin (1305–1392).“ *Journal Asiatique* 230 (1938): 465–468.
- Massignon, Louis: *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*. 4 Bände. Bollingen Series 98. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1982 [1922].
- Matthee, Rudolph P.: „Anti-Ottoman Politics and Transit Rights: The Seventeenth-century Trade in Silk between Safavid Iran and Muscovy.“ *Cahiers du Monde Russe* 35, 4 (1994): 739–762.
- Matthee, Rudolph P.: *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver, 1600–1730*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Matthee, Rudolph P.: „The Safavid-Ottoman Frontier: Iraq-i Arab as Seen by the Safavids.“ *International Journal of Turkish Studies* 9, 1/2 (2003): 157–173; Reprint in Kemal H. Karpat und Robert W. Zens (eds.): *Ottoman Borderlands. Issues, Personalities and Political Changes*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2003, 157–173.
- Matthee, Rudolph P.: „The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran.“ *Journal of Early Modern History* 13, 2/3 (2009): 137–171.
- Matthee, Rudolph P.: „Was Safavid Iran an Empire?“ *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53, 1/2 (2010): 233–265.
- Mauss, Marcel: „Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.“ *L'Année sociologique* (1923/24): 30–186.
- Mawer, Caroline: „Shah 'Abbās and the Pilgrimage to Mashhad.“ *Iran* 49 (2011): 123–147.

- Mazzaoui, Michel M., ed.: *Safavid Iran and Her Neighbors*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Mazzaoui, Michel M.: *The Origins of the Šafawids. Šr'ism, Šūfism and the Ġulāt*. Freiburger Islamstudien 3. Wiesbaden: Franz Steiner, 1972; Dissertation University of Princeton 1965 u. d. T. *Shi'ism and the Rise of the Šafawids*.
- Mazzaoui, Michel M.: „Musha'sha'iyan: A Fifteenth-Century Shi'i Movement in Khūzistān and Southern Iraq.“ *Folia Orientalia* 22 (1981–1984): 139–162.
- Mazzaoui, Michel M.: „The Religious Policy of Safavid Shah Isma'il II.“ in *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui und Vera Basch Moreen, 49–56. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- Mazzaoui, Michel M.: „The Safavid Phenomenon: An Introductory Essay.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 1–6. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Mazzaoui, Michel M. und Vera Basch Moreen, eds.: *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- McChesney, Robert Duncan: „Waqf and Public Policy: The Waqfs of Shāh 'Abbās, 1011–1023/1602–1614.“ *Asian and African Studies (Israel)* 15 (1981): 165–190.
- McChesney, Robert Duncan: „Four Sources on Shah 'Abbas's Building of Isfahan.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 5 (1988): 103–134.
- McChesney, Robert Duncan: *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine (1480–1889)*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991; Dissertation University of Princeton 1973.
- Meier, Fritz: „Ĥurāsān und das Ende der klassischen Sūfik.“ in *La Persia nel Medioevo: Atti del Convegno Internazionale, Quaderno no. 160*, 545–570. Rom, 1971.
- Meisami, Julie Scott: *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Islamic Surveys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Meisami, Julie Scott: „History as Literature.“ in *Persian Historiography*, hrsg. von Charles Peter Melville, 1–55, *A History of Persian Literature* 10. London: I. B. Tauris, 2012.
- Mélikoff, Irène, ed.: *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*. *Analecta isisiana* 3. Istanbul: Isis, 1992.
- Mélikoff, Irène: „Le problème kızıldaş.“ *Turcica* 6 (1975): 49–67.
- Mélikoff, Irène: „L'Islam hétérodoxe en Anatolie: Non-conformisme – syncrétisme – gnose.“ in *Sur les traces du soufisme turc: Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, hrsg. von Irène Mélikoff, 67–78, *Analecta isisiana* 3. Istanbul: Isis, 1992; [Reprint; Aufsatz erschien erstmals in *Turcica* 14 (1982), 142–154.].
- Mélikoff, Irène: „L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: Survol du problème.“ in *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, hrsg. von Alexandre Popovic und Gilles Veinstein, 3–8. Istanbul: Isis, 1995.
- Mélikoff, Irène: „La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis.“ in *Ali in Islamic Beliefs: From History to Theology*, hrsg. von Ahmet Yaşar Ocak, 83–110, *Publications of the Turkish Historical Society* 4 A. Ankara: Türk tarih kurumu, 2005.
- Melville, Charles Peter: „Historiography: iv. Mongol Period.“ in *Elr*.
- Melville, Charles Peter: „Jahāngosā-ye Jovaynī.“ in *Elr*.

- Melville, Charles Peter: „Sarbadārids.“ in *EF*.
- Melville, Charles Peter, ed.: *Pembroke Papers I. Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*. Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990.
- Melville, Charles Peter, ed.: *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society*. Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Melville, Charles Peter, ed.: *Persian Historiography. A History of Persian Literature* 10. London: I. B. Tauris, 2012.
- Melville, Charles Peter: „From Qars to Qandahar: The Itineraries of Shah ‘Abbas I (995–1038/1587–1629).“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmard, 195–224, Bibliothèque iranienne 39. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993.
- Melville, Charles Peter: „Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 191–229, Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Melville, Charles Peter: „The End of the Ilkhanate and After: Observations on the Collapse of the Mongol World Empire.“ in *The Mongols’ Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*, hrsg. von Bruno de Nicola und Charles Peter Melville, 309–335, Islamic History and Civilization 127. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Meserve, Margaret: „The Sophy: News of Shah Ismail Safavi in Renaissance Europe.“ *Journal of Early Modern History* 18, 6 (2014): 579–608.
- Milwright, Marcus: „So Despicable a Vessel: Representations of Tamerlane in Printed Books of the Sixteenth and Seventeenth Centuries.“ *Muqarnas: An Annual of the Visual Culture of the Islamic World* 23 (2006): 317–344.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich: „Adharbaydjan (azarbāydjān).“ in *EF*.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich: „The Poetry of Shāh Ismā‘īl I.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 4 (1942): 1006.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich: „A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954): 515–527.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich: „Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu and His Poetry: Turkmenica 9.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 2 (1954): 271–297.
- Mīr Aḥmadī, Maryam: *Dīn va daulat dar ‘aṣr-e ṣafavī*, 2. Aufl. Teheran: Mu’assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1369 h. š. = 1990.
- Mīr Aḥmadī, Maryam: *Tārīḥ-i siyāsī va iḡtimā‘ī-yi Īrān dar ‘aṣr-i ṣafavī*. Teheran: Mu’assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1371 h. š. = 1992.
- Mīr Ġa‘farī, Ḥusain et al.: „Naqd va bar-risī-yi ‘īlal va piyāmad-i iqāmat-i Ismā‘īl Mīrzā-yi Ṣafavī dar Gīlān: Bain-i sālhā-yi 898–905 h. q.“ *Pažūhišhā-yi tāriḥī* 5 (1389 h. š. = 2010): 1–16.
- Mir-Kasimov, Orkhan, ed.: *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*. Islamic History and Civilization 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Mir-Kasimov, Orkhan: „Les dérivés de la racine RḤM: Homme, femme et connaissance dans le jāvdān-Nāma de Faḍlallāh Astarābādī.“ *Journal Asiatique* 295, 1 (2007): 9–34.
- Mir-Kasimov, Orkhan: „Le ‘Journal des rêves’ de Faḍlallāh Astarābādī: Édition et traduction annotée.“ *Studia Iranica* 38, 2 (2009): 249–304.
- Mir-Kasimov, Orkhan: „Ummīs Versus Imāms in Ḥurūfī Prophetology: An Attempt at a Sunni/Shī‘ī Synthesis?“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 221–246, Islamic History and Civilization 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.

- Mir-Kasimov, Orkhan: *Words of Power. Ḥurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḡl Allāh Astarābādī*. Shi'i Heritage Series 3. London: I. B. Tauris, 2015.
- Mir-Kasimov, Orkhan: „Ḥurūfiyya.“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. Leiden: Brill, 2016–.
- Mir-Kasimov, Orkhan: *The Language of Birds. The Original Ḥurūfī Doctrine According to the Jāwīdān-nāma-yi kabīr of Faḡlallāh Astarābādī (d. 794/1396)*. forthcoming.
- Mitchell, Colin Paul, ed.: *New Perspectives on Safavid Iran. Empire and Society*. Iranian Studies 8. London: Routledge, 2011.
- Mitchell, Colin Paul: „Safavid Imperial *tarassul* and the Persian *inshā'* Tradition.“ *Studia Iranica* 26, 2 (1997): 173–209.
- Mitchell, Colin Paul: „To Preserve and Protect: Husayn Va'iz-i Kashifi and Perso-Islamic Chancellery Culture.“ *Iranian Studies* 36, 4 (2003): 485–507.
- Mitchell, Colin Paul: „Out of sight, out of mind: Shah Mohammad Khodābanda and the Safavid Dār al-enshā.“ *Studies on Persianate Societies* 3, 2005 (2008): 66–98.
- Mitchell, Colin Paul: *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion and Rhetoric*. Persian Studies Series 1. London, New York: I. B. Tauris, 2009.
- Mitchell, Lynette G. und Charles Peter Melville, eds.: *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*. Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 2. Leiden: Brill, 2013.
- Moin, A. Azfar: *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. South Asia across the Disciplines. New York: Columbia University Press, 2012.
- Mokhtarshahi Sanī, Rafooneh: „The Symbolic Expression of Power and Religion in the Public Buildings in Safavid Iran: A Conceptual Interpretation.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6, 2 (2013): 199–218.
- Molé, Marijan: „Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire.“ *Revue des Etudes Islamiques* 29 (1961): 61–142.
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Moosa, Matti: *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. Contemporary Issues in the Middle East. New York: Syracuse University Press, 1988.
- Morgan, David O.: *The Mongols*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Morimoto, Kazuo: „The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-Dynastic Claim to Sayyid Status.“ *Iranian Studies* 43, 4 (2010): 447–469.
- Morton, A. H.: „The Ardabil Shrine in the Reign of Shah Tahmasp I.“ *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 12, 13 (1974, 1975).
- Morton, A. H.: „The Date and Attribution of the *Ross Anonymous*: Notes on a Persian History of Shāh Ismā'īl I.“ in *Pembroke Papers I: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*. Bd. 1, hrsg. von Charles Peter Melville, 179–212. Cambridge: University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, 1990.
- Morton, A. H.: „The *chūb-i ṭarīq* and Qizilbāsh Ritual in Safavid Persia.“ in *Études safavides*, hrsg. von Jean Calmard, 225–245, Bibliothèque iranienne 39. Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1993.
- Morton, A. H.: „The Early Years of Shah Isma'il in the *Afzal al-tavārīkh* and Elsewhere.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 27–51, Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.

- Mossadegh, 'Ali Asghar: „La famille Monajjem Yazdi.“ *Studia Iranica* 16 (1987): 125–129.
- Motika, Raoul: „Čunbiš-i Bābā'īyān dar Ānātulī.“ *Kaihān-i farhangī* 6 (1368 h. š. = 1989): 18–21.
- Mühlmann, Wilhelm E. und Alfons Michael Dauer: *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Studien zur Soziologie der Revolution 1. Berlin: Reimer, 1961.
- Murūwwa, 'Alī: *At-tašayyu' baina Ġabal 'Āmil wa-Īrān*. London: Riyā' ar-rayyis li-l-kutub wa-n-našr, 1987.
- Nagel, Tilman: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*. München: C. H. Beck, 1993.
- Nağm al-Dīn al-Kubrā, Aḥmad ibn: *Traités mineurs de Nağm al-Dīn Kubrā*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963.
- Nashat, Guity und Lois Beck, eds.: *Women in Iran. From the Rise of Islam to 1800*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein: „Le shī'isme et le soufisme.“ in *Le shī'isme imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*, hrsg. von Centre de Recherches d'Histoire des Religions Strasbourg, 215–233. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Navā'ī, 'Abd al-Ḥusain: *Ravābiṭ-i siyāsī va iqtisādī-yi Īrān dar daura-yi šafavī*. Teheran: Sāzīmān-i muṭālī'a va tadvīn-i kutub-i 'ulūm-i insānī-yi dānišgāhā, 1377 h. š. = 1998.
- Navā'ī, 'Abd al-Ḥusain und 'Abbāsquī Ġaffārīfard: *Tārīḥ-i taḥavvulāt-i siyāsī, iğtemā'ī, iqtešādī va farhangī-yi Īrān dar daurān-i šafaviyya*. 5 Bände. Teheran: s. n., 1388 h. š. = 2009.
- Necipoğlu, Gülru: „Framing the Gaze in Ottoman, Safavid, and Mughal Palaces.“ *Ars Orientalis* 23 (1993): 303–342.
- Necipoğlu, Gülru: „Qur'anic Inscriptions on Sinan's Imperial Mosques: A Comparison with Their Safavid and Mughal Counterparts.“ in *Word of God, Art of Man: The Qur'an and Its Creative Expressions. Selected Proceedings from the International Colloquium, London 2003*, hrsg. von Fahmida Suleman, 69–104. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Neumann, Birgit und Ansgar Nünning: *An Introduction to the Study of Narrative Fiction*, 4. Aufl. Stuttgart: Klett, 2011.
- Newman, Andrew J., ed.: *Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period*. Islamic History and Civilization 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Newman, Andrew J.: „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism.“ *Die Welt des Islams* 33 (1993): 66–112.
- Newman, Andrew J.: „Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the Ḥadīqat al-Shī'a Revisited.“ *Iran* 37 (1999): 95–108.
- Newman, Andrew J.: „The Role of the *Sādāt* in Safavid Iran: Confrontation or Accommodation?“ *Oriente Moderno* 18, 2 (1999): 577–596.
- Newman, Andrew J.: *The Formative Period of Twelver Shi'ism. Hadīth as Discourse between Qum and Baghdad*. Culture and Civilization in the Middle East. Richmond: Curzon, 2000.
- Newman, Andrew J.: „Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period.“ in *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, hrsg. von Linda S. Walbridge, 34–52. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Newman, Andrew J.: *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*. London: I. B. Tauris, 2006.



- Nicola, Bruno de und Charles Peter Melville, eds.: *The Mongols' Middle East. Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*. Islamic History and Civilization 127. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Norris, H. T.: „The Hurufi Legacy of Fazlullah of Astarabad.“ in *The Heritage of Sufism*. I, hrsg. von Leonard Lewisohn. 3 Bände, 87–97. Oxford: Oneworld, 1999.
- Nünning, Vera, ed.: *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 5. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002.
- Nünning, Ansgar und Vera Nünning, eds.: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, ed.: *Ali in Islamic Beliefs. From History to Theology*. Publications of the Turkish Historical Society 4 A. Ankara: Türk tarih kurumu, 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*. Ankara: Conseil Suprême d'Atatürk pour Culture, Langue et Histoire, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)*. İsfahan: Türkiye ekonomik ve toplumsal tarih vakfı, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar: „Babaîler isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış.“ *Belleten* 64 (2000): 129–159.
- Ocak, Ahmet Yaşar: „The Wafā'ī Ṭarīqa (Wafā'īyya) during and after the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey.“ *Mésogeios* 24–26 (2005): 209–248.
- Ohlander, Erik S.: *Sufism in an Age of Transition. 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Islamic History and Civilization 71. Leiden: Brill, 2008.
- Olson, Robert W. und Salman al-Ani, eds.: *Islamic and Middle Eastern Societies. A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*. Brattleboro (VT): Amana Books, 1987.
- Orsatti, Pietro: „Uno scritto ritrovato di Pietro della Valle e la polemica religiosa nella storia degli studi sul Persiano.“ *Rivista degli Studi Orientali* 66, 1992 (1993): 267–274.
- Otto, Bernd-Christian, Susanne Rau und Jörg Rüpke, eds.: *History and Religion. Narrating a Religious Past*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Ourg̃hī, Mariella: *Schiitischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 26. Würzburg: Ergon, 2008; Dissertation Universität Freiburg i. Br. 2007.
- Palombini, Barbara von: *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien, 1453–1600*. Freiburger Islamstudien 1. Wiesbaden: Franz Steiner, 1968; Dissertation Universität Freiburg i. Br. 1966.
- Panāhī Hīyāvī, Šahrām: „Za'āmat-i iğtimā'ī-yi šuyūh-i šafavī va naqš-i ān dar paidāyīš-i daulat-i šafavī.“ *Farhang-i İsfahān* 22 (1380 h. š. = 2001): 26–33.
- Panāhī Hīyāvī, Šahrām: „Za'āmat-i iğtimā'ī-yi šuyūh-i šafavī va naqš-i ān dar paidāyīš-i daulat-i šafavī.“ *Farhang-i İsfahān* 23 (1381 h. š. = 2002): 21–26.
- Pārsā Dūst, Manūčīhr: *Šāh İsmā'il-i avval. Pādšāhī bā ašarhā-yi dīrpāy dar Īrān va Īrānī*, 3. Aufl. Teheran: Širkat-i sihāmī-yi intišār, 1387 h. š. = 2008.
- Pārsā Dūst, Manūčīhr: *Šāh Ṭahmāsb-i avval. Pādīšāhī āzmand, zīrak, bā siyāsat-i hāṣṣ-i maḏhabī*, 3. Aufl. Teheran: Širkat-i sihāmī-yi intišār, 1391 h. š. = 2012.
- Paul, Jürgen: „Hagiographische Texte als historische Quelle.“ *Saeculum* 41, 1 (1990): 17–43.



- Paul, Jürgen: „Constructing the Friends of God: Sadid al-Din Ghaznavi's *Maqāmāt-i Ẓinda-pīl* (with Some Remarks on Ibn Munawwar's *Asrār al-tawhīd*).“ in *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, hrsg. von Stephan Conermann und Jim Rheingans, 205–226, Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 7. Berlin: EB, 2014.
- Peacock A. C. S., Bruno de Nicola und Sara Nur Yıldız, eds.: *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Burlington (VT): Ashgate Publishing Company, 2015.
- Pfeiffer, Judith: „Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam among the Mongol Elite during the Early Ilkhanate.“ in *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, hrsg. von Linda Komaroff, 369–389, Islamic History and Civilization 64. Leiden: Brill, 2006.
- Pfeiffer, Judith, Sholeh Alysia Quinn und Ernest Tucker, eds.: *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East. Studies in Honor of John E. Woods*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006.
- Pir 'Alilū Sahrūn, Ḥaidar 'Alī und Mahdī Ġalīlī: „Bar-rasī-yi sāhtār-i maḡhabī-yi silsilahā-yi Qarā Qūyūnlū (782–872 h.) va Āq Qūyūnlū (780–908 h.): Az taṣavvuf tā taṣayyū'-i 'irfānī va imāmī.“ *Faṣḥnāma-yi taḥaṣṣuṣī-yi fiqh va tāriḥ-i tamaddun* 30 (1390 h. š. = 2011): 49–73.
- Pistor-Hatam, Anja: *Geschichtsschreibung und Sinngeschichte in Iran. Historische Erzählungen von mongolischer Eroberung und Herrschaft, 1933–2011*. Iran Studies 10. Leiden: Brill, 2014.
- Popovic, Alexandre und Gilles Veinstein, eds.: *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis, 1995.
- Popovic, Alexandre und Gilles Veinstein, eds.: *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard, 1996.
- Posch, Walter: *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550). Der Fall Alkās Mīrzā*. 2 Bände. Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 841. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013; Dissertation Universität Bamberg 2012.
- Posner, Roland: „Kultur als Zeichensystem: Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe.“ in *Kultur als Lebenswelt und Monument*, hrsg. von Aleida Assmann und Dietrich Harth, 36–74, Fischer Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991.
- Pourjavady, Nasrollah: „Opposition to Sufism in Twelver Shiism.“ in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, hrsg. von Frederick de Jong und Bernd Radtke, 614–623, Islamic History and Civilization 29. Leiden: Brill, 1999.
- Pourjavady, Reza: *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 82. Leiden: Brill, 2011.
- Qā'immaqāmī, Ġahāngīr: „Farmān-i mansūb bi-Sulṭān Aḥmad Ġalāyir.“ *Barrasīhā-ya tāriḥī* 3, 5 (1347 h. š. = 1968): 273–280.
- Qannādī, Muḥammad Riżā: „Mabānī-yi mašrū'iyat-i daulat-i ṣafavī.“ *Miskawaih*, 3 (1385 h. š. = 2006): 113–130.
- Qazvīnī, Muḥammad Ṭāhīr b. Ḥusain Vaḥīd: „Farmān-i Sulṭān Aḥmad Galāyir.“ *Yādīgār* 1, 4 (1323 h. š. = 1944): 25–29.
- Quinn, Sholeh Alysia: „The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing.“ *Iranian Studies* 29, 1/2 (1996): 127–147.

- Quinn, Sholeh Alysia: „The Historiography of Safavid Prefaces.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 1–25, Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Quinn, Sholeh Alysia: „Notes on Timurid Legitimacy in Three Safavid Chronicles.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 149–158.
- Quinn, Sholeh Alysia: *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2000.
- Quinn, Sholeh Alysia: „The Timurid Historiographical Legacy: A Comparative Study of Persianate Historical Writing.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 19–31, Islamic History and Civilization 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Quinn, Sholeh Alysia: „Coronation Narratives in Safavid Chronicles.“ in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, hrsg. von Judith Pfeiffer, Sholeh Alysia Quinn und Ernest Tucker, 311–331. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006.
- Quinn, Sholeh Alysia: „The Dreams of Shaykh Šafī al-Dīn in Late Safavid Chronicles.“ in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, hrsg. von Louise Marlow, 221–234. Washington D. C.: Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University, 2008.
- Radtke, Bernd: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut Texts und Studien 51. Stuttgart: Franz Steiner, 1992; Habilitationsschrift Universität Basel 1985.
- Rağabī, Muḥammad Ḥusain: „Ārā'-i faqīhān-i 'aṣr-i ṣafavī dar bāra-yi ta'āmul bā ḥukūmathā.“ *Tārīḥ va tamaddun-i islāmī* 9 (1388 h. š. = 2009): 53–80.
- Raḥīmlū, Yūsuf: „Āğāz-i saltanat-i ṣafaviyān: Āštuftagihā dar rivāyat va taḥqīq-i vāq'iyat-i tāriḥī.“ *Ğustārḥā-yi adabī* 101 (1372 h. š. = 1993): 405–473.
- Raḥīmlū, Yūsuf: „La contradiction inter-Qizilbache et défaite de Tchaldiran (920/1514).“ *Journal of Azerbaijani Studies* 1, 1 (1998): 71–81.
- Rappaport, Roy A.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Rastegar, Soussie und Anna Vanzan, eds.: *Muraqqa'e Sharqi. Studies in Honor of Peter Chelkowski*. Mailand: AIEP, 2007.
- Raužātī, Muḥammad 'Alī: *Ğāmi' al-ansāb. Ḥānidānhā-yi sādāt-i mūsawī*. Isfahan: Čāpḥāna-yi Ğāwid, 1335 h. š. = 1956.
- Renard, John: *Friends of God*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Ridgeon, Lloyd V. J., ed.: *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies*. 4 Bände. Critical Concepts in Islamic Studies. London: Routledge, 2008.
- Ridgeon, Lloyd V. J.: *Morals and Mysticism in Persian Sufism. A History of Sufi-futuwwat in Iran*. Routledge Sufi Series 10. London: Routledge, 2010.
- Ridgeon, Lloyd V. J.: „Futuwwa (in Šūfism).“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. Leiden: Brill, 2016–.
- Rieu, Charles: *Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 Bände und Supplementband. London: The British Museum Press, 1879–1895.
- Ritter, Hellmut: „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II: Die Anfänge der Ḥurūfisekte.“ *Oriens* 7, 1 (1954): 1–54.
- Riyāḥī, Muḥammad Amīn: *Zabān va adab-i fārsī dar qalamrou-yi 'uṣmānī*. Teheran: Iṭṭilā'āt, 1390 h. š. = 2011.

- Rizvi, Kishwar: „Gendered Patronage: Women and Benevolence during the Early Safavid Empire.“ in *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*, hrsg. von D. Fairchild Ruggles, 123–153. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Rizvi, Kishwar: „'Its Mortar Mixed with the Sweetness of Life': Architecture and Ceremonial at the Shrine of Šafi al-Dīn Iṣḥāq Ardabīlī during the Reign of Shāh Ṭahmāsb I.“ *The Muslim World* 90, 3/4 (2000): 323–351.
- Rizvi, Kishwar: „Sites of Pilgrimage and Objects of Devotion.“ in *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 98–115. London: The British Museum Press, 2009.
- Rizvi, Kishwar: „The Imperial Setting: Shah 'Abbās at the Safavid Shrine of Shaykh Šafi in Ardabil.“ in *Shah 'Abbas: The Remaking of Iran*, hrsg. von Sheila R. Canby, 9–15. London: The British Museum Press, 2009.
- Rizvi, Sajjad H.: „Sayyid Ni'mat Allāh al-Jazā'irī and His Anthologies: Anti-Sufism, Shi'ism and Jokes in the Safavid World.“ *Die Welt des Islams* 50, 2 (2010): 224–242.
- Rizvi, Kishwar: *The Safavid Dynastic Shrine. Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. Persian Studies Series 5. London: I. B. Tauris, 2011.
- Rizvi, Kishwar: „Architecture and the Representations of Kingship during the Reign of the Safavid Shah 'Abbas I.“ in *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, hrsg. von Lynette G. Mitchell und Charles Peter Melville, 371–397, Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 2. Leiden: Brill, 2013.
- Robinson, Chase F.: *Islamic Historiography*. Themes in Islamic History. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Roemer, Hans Robert: „Die Safawiden: Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf.“ *Saeculum* 4 (1953): 27–44.
- Roemer, Hans Robert: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750*. Beirut Texts and Studies 40. Würzburg: Ergon, 2003 [1989].
- Röhrborn, Klaus Michael: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter, 1966.
- Röhrborn, Klaus Michael: „Regierung und Verwaltung Irans unter den Safawiden.“ in *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit. Teil 1*, hrsg. von Bertold Spuler, 17–50. Leiden: Brill, 1979.
- Römer, Claudia: „Die totale Sonnenfinsternis vom 20. August 1514 – dunkle Vorbedeutung für die Schlacht von Çaldıran.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 (2007): 443–452.
- Ross, Edward Denison: „The Early Years of Shah Isma'il, Founder of the Safavid Dynasty.“ *Journal of the Royal Asiatic Society* 28, 2 (1896): 249–340.
- Ruggles, D. Fairchild, ed.: *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Rüsen, Jörn, ed.: *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*. Sammlung Vandenhoeck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Rüsen, Jörn, ed.: *Meaning and Representation in History*. Making Sense of History 7. New York: Berghahn Books, 2006.
- Rüsen, Jörn: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln: Böhlau, 1994.

- Rüsen, Jörn: „Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens.“ in *Die Vielfalt der Kulturen*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag, 37–73, Erinnerung, Geschichte, Identität 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Rüsen, Jörn: *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2001.
- Rüsen, Jörn, Michael Gottlob und Achim Mittag, eds.: *Die Vielfalt der Kulturen*. Erinnerung, Geschichte, Identität 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Rustamî, ‘Ādil: „Munāsibāt-i tašayyū‘ va tašavvuf dar Ānātulī va ta’šīr-i ān bar hamgarā’i-yi šafaviyān va turkamānān-i īn manṭaqa.“ *Tārīḥ dar āyina-yi pažūhiš* 12 (1385 h. š. = 2006): 41–70.
- Rustamî, ‘Ādil: „Siyādat va tašayyū‘-i Šafaviyān dar daura-yi piš az salṭanat.“ *Tārīḥ dar āyina-yi pažūhiš* 14 (1386 h. š. = 2007): 129–164.
- Rychterová, Pavlína, Stefan Seit und Raphaela Veit, eds.: *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen*. Berlin: Akademie, 2008.
- Saatchian, Firouzeh: *Gottes Wesen – Gottes Wirken. Ontologie und Kosmologie im Denken von Šams-al-Dīn Muḥammad al-Ḥaḡrī (gest. 942/1535). Eine philosophische Analyse nach seinen Schriften „al-Risāla fī iṭbāt wağīb al-wuğūd bi-l-dāt wa-šifātihi“ und „al-Risāla fī l-ilāhiyyāt“*. Islamkundliche Untersuchungen 305. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2011.
- Ša‘bānī, Reżā: „Mystizismus, Orthodoxie und Monarchie: Die drei Säulen der Herrschaft des Safawiden-Schahs Ismā‘īl.“ *Spektrum Iran* 4, 4 (1991): 5–15.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: *Islamic Messianism. The Idea of Mahdī in Twelver Shi‘ism*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Šafākīš, Ḥamid Riżā: *Šafaviyān dar guzargāh-i tāriḥ*. Teheran: Intiṣārāt-i suḥān, 1390 h. š. = 2011.
- Safi, Omid: *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Islamic Civilization and Muslim Networks. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- Šaiḥ Nūrī, Muḥammad Amīr und Muḥammad ‘Alī Parğū: „Čigūnagī-yi rasmiyatyaftan-i tašayyū‘ tavassuṭ-i šafaviyān va payāmadhā-yi ān.“ *Šī‘a šināsī* 30 (1389 h. š. = 2010): 7–36.
- Salinger, Gerard: „Was the Futūwa an Oriental Form of Chivalry?“ *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 5 (1950): 481–493.
- Sanson, Nicolas: *Voyage ou relation de l’état présent du royaume de Perse. Avec une dissertation curieuse sur les mœurs, religion et gouvernement de cet état*. Paris: Veuve Mabre Cramoisy, 1695.
- Sansovino, Francesco, ed.: *Historia uiversale dell’origine, et imperio de’ Turchi. Con le figure in disegno de gli habiti & dell’armature de soldati d’esso gran Turco; et con la tavola di tutte le cose più notabili, et degne*. Venedig: Salicato, 1582.
- Sarafrāzī, ‘Abbās: „Naqš-e ṭayīfa-yi Āq Quyunlu dar tašbīt va taẓ’if-i ḥāndān-i šafavī tā zuḥūr-i Šāh ‘Abbās-i avval.“ *Šināḥt*, 52 (1385 h. š. = 2006): 231–256.
- Sarwar, Ghulām: *History of Shāh Ismā‘īl Šafawī*. Aligarh: s. n., 1939.
- Saunders, John J.: *The History of the Mongol Conquests*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press, 2001.
- Šavāqib, Ġahānbağš: *Tārīḥ-nigārī-yi ‘aṣr-i šafavī va šināḥt-i manābi‘ va ma’ḥaḍ*. Šīrāz: Navīd-i Šīrāz, 1380 h. š. = 2001.
- Savaş, Saim: *XVI. asırda Anadolu’da Alevilik*. Türk Tarih Kurumu yayınları IV/A-2–2.5. dizi 4. Ankara: Türk tarih kurumu, 2013.

- Savory, Roger M.: „The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Ismail I (907–30/1501–24).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23, 1 (1960): 91–105.
- Savory, Roger M.: „The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmasp (930–84/1524–76).“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24, 1 (1961): 65–85.
- Savory, Roger M.: „The Office of Khalifat al-Khulafā under the Šafawids.“ *Journal of the American Oriental Society* 85, 4 (1965): 497–502.
- Savory, Roger M.: „The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids.“ *Īrānšīnāsi* 2, 2 (1971): 1–44.
- Savory, Roger M.: *Studies in the History of Safavid Iran*. London: Variorum, 1987.
- Savory, Roger M.: *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1980].
- Savory, Roger M., Johannes T. P. de Bruijn, Andrew J. Newman, Anthony Welch und R. E. Darley-Doran: „Šafawids.“ in *EP*.
- Schalk, Peter, ed.: *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*. Acta Universitatis Upsaliensis 30. Uppsala: Uppsala Universität, 2010.
- Scheibe, Erhard und Rüdiger Bubner, eds.: *Kontingenz*. Neue Hefte für Philosophie 24/25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Scherberger, Max: „The Confrontation between Sunni and Shi'i Empires: Ottoman-Safavid Relations between the Fourteenth and the Seventeenth Century.“ in *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, hrsg. von Ofra Bengio und Meir Litvak, 51–67. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
- Schmidtke, Sabine: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ġūmhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434–35 – nach 906/1501)*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 39. Leiden: Brill, 2000; Habilitationsschrift Universität Bonn 1998.
- Schmitz, Barbara: „On a Special Hat Introduced during the Reign of Šāh 'Abbās.“ *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 22 (1984): 103–112.
- Schnepel, Burkhard, Gunnar Brands und Hanne Schöning, eds.: *Orient – Orientalistik – Orientalismus. Geschichte und Aktualität einer Debatte*. Postcolonial Studies Band 5. Bielefeld: Transcript, 2011.
- Schuster-Walser, Sibylla: *Das safawidische Persien im Spiegel europäischer Reiseberichte (1502–1722). Untersuchungen zur Wirtschafts- und Handelspolitik*. Baden-Baden: Grimm, 1970.
- Shankland, David, ed.: *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia. The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*. Istanbul: Isis, 2004.
- Šifatgul, Maṣṣūr: *Sāḥtār-i nahād va andīsa-yi dīnī dar Īrān-i 'ašr-i šafavī. Tārīḥ-i taḥavvulāt-i dīnī-yi Īrān dar šadāḥā-yi dahum tā davāzdahum-i h. q.*, 2. Aufl. Teheran: Ḥadamāt-i farhangī-yi risā, 1389 h. š. = 2010.
- Simpson, Marianna Shreve und Massumeh Farhad: *Sultan Ibrahim Mirza's Haft Awrang. A Princely Manuscript from Sixteenth-Century Iran*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Singer, Amy: *Charity in Islamic Societies*. Themes in Islamic History. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Smith, John Masson: *The History of the Sarbadār Dynasty 1336–1381 A. D. and Its Sources*. Publications in Near and Middle East Studies 11. Den Haag, Paris: Mouton, 1970.
- Sobieroj, Florian: „al-Suhrawardī.“ in *EP*.
- Sohrweide, Hanna: „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert.“ *Der Islam* 41, 1 (1965): 95–223.
- Soudavar, Abolala: *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. Bibliotheca Iranica: Intellectual Traditions Series 10. Costa Mesa (CA): Mazda, 2003.
- Spandugino, Theodore: „La vita di Sach Ismael et Tamas re di Persia chiamati Soffi, nella quale si vede la cagione della controversia ch'è tra il Turco e il Soffi.“ in *Historia uiversale dell'origine, et imperio de' Turchi: Con le figure in disegno de gli habiti & dell'armature de soldati d'esso gran Turco; et con la tavola di tutte le cose più notabili, et degne*, hrsg. von Francesco Sansovino. Venedig: Salicato, 1582.
- Spencer, Jonathan Dermot: *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: Norton, 1996.
- Spuler, Bertold, ed.: *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit. Teil 1*. Leiden: Brill, 1979.
- Spuler, Bertold: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, 4. Aufl. Leiden: Brill, 1985.
- Stanfield-Johnson, Rosemary. „Mirza Makhdum Sharifi: A 16<sup>th</sup> Century Sunni Sadr at the Safavid Court.“ Dissertation, University of New York, 1993.
- Stanfield-Johnson, Rosemary: „Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I.“ *Iranian Studies* 27, 1/4 (1995): 123–133.
- Stanfield-Johnson, Rosemary: „The Tabarra'iyān and the Early Safavids.“ *Iranian Studies* 37, 1 (2004): 47–71.
- Stausberg, Michael: „Ritus/Rituale.“ in *RGG*<sup>4</sup>.
- Steinmann, Linda K.: „Shah 'Abbās and the Royal Silk Trade 1599–1629.“ *BriSMES: Proceedings of the 1986 International Conference on Middle Eastern Studies* (1986): 79–86.
- Steinmann, Linda K.: „Sericulture and Silk: Production, Trade, and Export under Shah Abbas.“ in *Woven from the Soul, Spun from the Heart: Textile Arts of Safavid and Qajar Iran, 16th-19th Centuries*, hrsg. von Carol Bier, 12–19. Washington D. C.: The Textile Museum, 1987.
- Stewart, Devin J.: „A Biographical Notice on Bahā' al-Dīn al-'āmīlī (d. 1030/1621).“ *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 563–571.
- Stewart, Devin J.: „Notes on the Migration of 'Āmīlī Scholars to Safavid Iran.“ *Journal of Near Eastern Studies* 55, 2 (1996): 81–103.
- Stewart, Devin J.: „Taqiyyah as Performance: The Travel of Baha al-din 'Amili in the Ottoman Empire, 991–93/1583–85.“ in *Law and Society in Islam*, hrsg. von Devin J. Stewart, Amy Singer und Baber Johansen, 1–70, Princeton Papers in Near Eastern Studies 4. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
- Stewart, Devin J.: „The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin.“ *Journal of the American Oriental Society* 116, 3 (1996): 387–405.
- Stewart, Devin J.: „The Lost Biography of Baha' al-Dīn al-'Amili and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid Historiography.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 177–205.
- Stewart, Devin J.: „The Genesis of the Akhbārī Revival.“ in *Safavid Iran and Her Neighbors*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui, 169–193. Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.

- Stewart, Devin J.: „An Episode in the ‘Amili Migration to Safavid Iran: Husayn b. ‘Abd al-Samad al-‘Amili’s Travel Account: After Emigrating from Ottoman Territory to Safavid Iran in the Mid-Sixteenth Century.“ *Iranian Studies* 39, 4 (2006): 481–508.
- Stewart, Devin J.: „The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-‘Āmili.“ *Die Welt des Islams* 48, 3 (2008): 289–347.
- Stewart, Devin J.: „Polemics and Patronage in Safavid Iran: The Debate on Friday Prayer during the Reign of Shah Tahmasb.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72, 3 (2009): 425–457.
- Stewart, Devin J., Amy Singer und Baber Johansen, eds.: *Law and Society in Islam*. Princeton Papers in Near Eastern Studies 4. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
- Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1527. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Straub, Jürgen, ed.: *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1402. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Straub, Jürgen: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden: Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung.“ in *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein: Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, hrsg. von Jürgen Straub, 81–169, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1402. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Strothmann, Rudolf: *Die Zwölfer Schī’a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1926.
- Subrahmanyam, Sanjay: „Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia.“ *Modern Asian Studies* 31, 3 (1997): 735–762.
- Subrahmanyam, Sanjay: „Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges.“ *Indian Economic & Social History Review* 40, 2 (2003): 129–161.
- Subtelny, Maria Eva: „The Timurid Legacy: A Reaffirmation and a Reassessment.“ *Cahiers d’Asie Centrale* 3/4 (1997): 9–19.
- Subtelny, Maria Eva: „Husayn Va’iz-i Kashifi: Polymath, Popularizer, and Preserver.“ *Iranian Studies* 36, 4 (2003): 463–467.
- Subtelny, Maria Eva: *Timurids in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*. Brill’s Inner Asian Library 19. Leiden: Brill, 2007.
- Suleman, Fahmida, ed.: *Word of God, Art of Man. The Qur’an and Its Creative Expressions. Selected Proceedings from the International Colloquium, London 2003*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Sümer, Faruk: *Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü. Şah İsmail ile halefleri ve Anadolu türkleri*, 2. Aufl. Türk Tarih Kurumu yayınları VII. dizi 128. Ankara: Türk tarih kurumu, 1999.
- Szuppe, Maria: *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d’histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*. Studia Iranica 12. Paris: Association pour l’Avancement des Études Iraniennes, 1992.
- Szuppe, Maria: „La participation des femmes de la famille royale à l’exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI<sup>e</sup> siècle, première partie.“ *Studia Iranica* 23, 2 (1994): 211–258.
- Szuppe, Maria: „La participation des femmes de la famille royale à l’exercice du pouvoir en Iran safavide au XVI<sup>e</sup> siècle, seconde partie.“ *Studia Iranica* 24, 1 (1995): 61–122.



- Szuppe, Maria: „Kinship Ties between the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran: A Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family.“ in *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, hrsg. von Charles Peter Melville, 79–104, Pembroke Persian Papers 4. London: I. B. Tauris, 1996.
- Szuppe, Maria: „Status, Knowledge, and Politics: Women in Sixteenth-Century Safavid Iran.“ in *Women in Iran: From the Rise of Islam to 1800*, hrsg. von Guity Nashat und Lois Beck, 140–169. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- Ṭabāṭabā'ī, Ḡavād: *Dibāčai bar naẓariyya-yi inḥiṭāṭ-i Īrān*. Teheran: Našr-i nigāh-i mu'āšir, 1380 h. š. = 2001.
- Ṭabāṭabā'īfar, Muḥsin: „Payāmāthā-yi daulat-i šafavī barāyi fiqh-i siyāsī-yi šī'a.“ *'Ulūm-i siyāsī* 50 (1389 h. š. = 2010): 81–106.
- Taeschner, Franz: „Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedene Erscheinungsformen.“ *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52 (1956): 122–158.
- Taeschner, Franz: „Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die Futuwwa.“ *Oriens* 15 (1962): 277–280.
- Taeschner, Franz: *Zuēfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*. Die Bibliothek des Morgenlandes. Zürich: Artemi, 1979.
- Tan, Muzaffer, Ömer F. Teber und Mehmet Kalaycı: „A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (*Risālah fī ṭāifāt al-ḥaidariyya*).“ *Islamic Quarterly* 52, 4 (2008): 359–381.
- Tapper, Richard: „Shāhsevan in Šafavid Persia.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37 (1974): 321–354.
- Tapper, Richard: *Frontier Nomads of Iran. A Political and Social History of the Shahsevan*. Cambridge Middle East Studies 7. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Terrier, Mathieu: „Apologie du soufisme par un philosophe shī'ite de l'Iran safavide: Nouvelles remarques sur le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevarī.“ *Studia Islamica* 109, 2 (2014): 240–273.
- Thackston, Wheeler M.: „The *Diwan* of Khata'i: Pictures for the Poetry of Shah Isma'īl I.“ *Asian Art* 1, 4 (1988): 37–63.
- Thompson, Jon und Sheila R. Canby, eds.: *Hunt for Paradise. Court Arts of Safavid Iran, 1501–76. Catalogue of the Exhibition at Asia Society Museum, New York, 16 October 2003–18 January 2004, Museo Poldi Pezzoli and Palazzo Reale, Milan, 23 February–28 June 2004*. Mailand: Skira, 2003.
- Togan, Zeki Velidi: „Sur l'origine des Safavides.“ in *Mélanges Louis Massignon*. III, hrsg. von Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris und Institut Français de Damas. 3 Bände, 345–357. Damaskus, 1956–1957.
- Tolan, John Victor, ed.: *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. Garland Medieval Casebooks 10. New York, London: Garland, 1996.
- Tor, Deborah Gerber: „An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alī al-Riḍā.“ *Der Islam* 78, 1 (2001): 103–128.
- Tor, Deborah Gerber: „'Ayyār.“ in *The Encyclopaedia of Islam: Three*, hrsg. von Kate Fleet et al. Leiden: Brill, 2016.
- Trausch, Tilmann: *Formen höfischer Historiographie im 16. Jahrhundert. Geschichtsschreibung unter den frühen Safaviden, 1501–1578*. Veröffentlichungen zur Iranistik. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.



- Trimingham, John Spencer: *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon, 1971.
- Tucker, William F.: „Charismatic Leadership and Shi‘ite Sectarianism.“ in *Islamic and Middle Eastern Societies: A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*, hrsg. von Robert W. Olson und Salman al-Ani, 29–41. Brattleboro (VT): Amana Books, 1987.
- Tucker, William F.: *Mahdis and Millenarians. Shi‘ite Extremists in Early Muslim Iraq*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008.
- Tucker, William F.: „The Kūfan *Ghulāt* and Millenarian (Mahdist) Movements in Mongol-Türkmen Iran.“ in *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, hrsg. von Orkhan Mir-Kasimov, 177–195, *Islamic History and Civilization* 105. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Turner, Colin: *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*. Richmond: Curzon, 2000.
- Vauchez, André, ed.: *L’attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Age au XXe siècle*. Turnhout: Brepols, 2002.
- Veinstein, Gilles, ed.: *Soliman le Magnifique et son temps. Actes du colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7–10 mars 1990. Süleymân the Magnificent and His Time: Acts of the Parisian Conference, Galeries Nationales du Grand Palais, 7–10 March 1990*. Rencontres de l’Ecole du Louvre. Paris: La Documentation Française, 1992.
- Veinstein, Gilles: „Les premières mesures de Bâyezîd II contre les Kızılbaş.“ in *Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle): Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001*, hrsg. von Gilles Veinstein und Collège de France, 225–236, Collection Turcica 9. Paris: Peeters, 2005.
- Veinstein, Gilles und Collège de France, eds.: *Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001*. Collection Turcica 9. Paris: Peeters, 2005.
- Veit, Raphaela: „Andrea Alpago und Schah Ismā‘îl: Der Begründer der Şafavidendynastie im Zeugnis eines Venezianer Gesandtschaftsarztes, Händlers und Informanten.“ in *Das Charisma: Funktionen und symbolische Repräsentationen*, hrsg. von Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit, 456–465. Berlin: Akademie, 2008.
- Vermeulen, Urbain: „The Rescript against the Shi‘ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 AH/1363 AD).“ *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4 (1973): 169–171.
- Walbridge, Linda S., ed.: *The Most Learned of the Shi‘a. The Institution of the Marja‘ Taqlid*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Waldman, Marilyn Robinson: *Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography*. Columbus: Ohio State University Press, 1980.
- Walsh, John R.: „The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.“ in *Historians of the Middle East*, hrsg. von Bernard Lewis und Peter M. Holt, 197–211, *Historical Writing on the Peoples of Asia* 4. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Wang, Edward Q. und Georg G. Iggers, eds.: *Turning Points in Historiography. A Cross-Cultural Perspective*. Rochester: The University of Rochester Press, 2002.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1980.
- Weber, Dietrich: *Erzählliteratur. Schriftwerk, Kunstwerk, Erzählwerk*. UTB 2065. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-deutsch.* Unter Mitarbeit von Lorenz Kropfisch, 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.
- Welch, Anthony: „Safavi Iran as Seen through Venetian Eyes.“ in *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, hrsg. von Andrew J. Newman, 97–121, *Islamic History and Civilization* 46. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- White, Hayden V.: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Wilson, M. Brett: „The Failure of Nomenclature: The Concept of ‘Orthodoxy’ in the Study of Islam.“ *Comparative Islamic Studies* 3, 2 (2009): 169–194.
- Winter, Stefan: *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516–1788.* Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Winter, Stefan: „The Kızılbaş of Syria and Ottoman Shiism.“ in *The Ottoman World*, hrsg. von Christine Woodhead, 171–183, *The Routledge Worlds.* London: Routledge, 2012.
- Wolper, Ethel Sara: *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia.* Buildings, Landscapes and Societies 3. University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 2003.
- Wood, Barry: „The Battle of Châlderân: Official History and Popular Memory.“ *Iranian Studies* 50, 1 (2017): 79–105.
- Woodhead, Christine, ed.: *The Ottoman World.* The Routledge Worlds. London: Routledge, 2012.
- Woods, John E.: „Timur’s Genealogy.“ in *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson, Professor of Persian Studies, Princeton University*, hrsg. von Michel M. Mazzaoui und Vera Basch Moreen, 85–125. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.
- Woods, John E.: *The Aqqyunlu. Clan, Confederation, Empire.* Rev. ed. Salt Lake City: University of Utah Press, 1999; Dissertation University of Princeton 1974.
- Yarshater, Ehsan, ed.: *Encyclopaedia Iranica. Online [Elr].* New York: Columbia University Center for Iranian Studies, 1996–; Online unter <http://www.iranicaonline.org/> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Yıldırım, Rıza. „Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447–1514).“ Dissertation, Universität Bilkent, 2008. <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003514.pdf> (letzter Zugriff: 30. Mai 2018).
- Yıldırım, Rıza: „Bektaşî Kime Derler? ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel bir Analiz Denemesi.“ *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi* 55 (2010): 23–58.
- Yıldırım, Rıza: „Sunni Orthodox vs. Shi’ite Heterodox? A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia.“ in *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, hrsg. von Peacock A. C. S., Bruno de Nicola und Sara Nur Yıldız, 287–307. Burlington (VT): Ashgate Publishing Company, 2015.
- Younes, Miriam: *Diskussionen schiitischer Gelehrter über juristische Grundlagen von Legalität in der frühen Safawidenzeit. Das Beispiel der Abhandlungen über das Freitagsgebet.* Arbeitsmaterialien zum Orient 22. Würzburg: Ergon, 2010.
- Yürekli, Zeynep: „Writing down the Feats and Setting up the Scene: Hagiographers and Architectural Patrons in the Age of Empires.“ in *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*, hrsg. von John J. Curry und Erik S. Ohlander, 94–119, *Routledge Sufi Series* 12. London: Routledge, 2012.

- Yūsuf Ğamālī, Muḥammad Karīm: *Zindīgānī-yi Šāh Ismā‘īl-i avval. Bā nigarišī bar ḥuṣūṣiyāt-i ğismī, rūḥī, zauqī, aḥlāqī, mazhabī va ravābi-i ū bā duval-i ḥāriġī*. Kāšān: Intiṣārāt-i Muḥtaṣam, 1377 h. š. = 1998.
- Ṣakāvātī Qarāġuzlū, ‘Alī Riṣa: „Ā‘īn-i nuḡṭaviyān az naḡargāh-i falsafī.“ *Ma‘ārif* 3 (1371 h. š. = 1992): 69–83.
- Zakeri, Mohsen: „Javānmardi.“ in *Elr*.
- Zakeri, Mohsen: *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of ‘ayyārān and futuwā*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995; Dissertation Salt Lake City, Utah 1993.
- Ṣākiri, Muṣṭafā: „Šaiḥ Bahā‘ī: Zindagī va āṣār-i ū.“ *Kitāb-i mah: Dīn* 149 (1388 h. š. = 2009): 58–84.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba: „Qizilbash ‘Heresy’ and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century.“ *Anatolia Moderna* 7 (1997): 1–15.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba: „Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil.“ *Iranian Studies* 31, 2 (1998): 247–261.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusain: *Ġustaġū dar taṣavvuf-i Īrān*. Teheran: Mu‘assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1357 h. š. = 1978.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusain: *Dunbāla-yi ġustaġū dar taṣavvuf-i Īrān*. Teheran: Mu‘assasa-yi intiṣārāt-i Amīr Kabīr, 1366 h. š. = 1987.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusain: *Ruzġārān*. Teheran: Intiṣārāt-i suḥān, 1378 h. š. = 1999.
- Zarrīnzād, Ḥuġġat und Ḥusain Mīr Ğa‘farī: „Taḏād-i sanad bā vāqi‘iyat-i tāriḥī dar bayān-i ‘īlal-i iḥtilāf-i Sulṭān Ya‘qūb-i Āq Quyunlu bā Šaiḥ Ḥaidar-i Šafavī.“ *Ġanġīna-yi asnād* 22, 4 (1391 h. š. = 2012): 64–77.
- Zinser, Hartmut, ed.: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Reimer, 1988.
- Zirke, Heidi: *Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Das achte Kapitel des Ṣafwat aṣ-ṣafā in kritischer Bearbeitung*. Islamkundliche Untersuchungen 120. Berlin: Klaus Schwarz, 1987.

# Register

- ‘Abbās I. 1, 152–156, 158, 181, 183, 202 f.,  
205 f., 213, 216–219, 225, 228–231,  
233 f., 244, 246
- Wallfahrt 217–219
- *waqf* (religiöse Stiftungen) 228 f.
- ‘Abbās II. 156, 219
- ‘Abbāsiden 211
- Achämeniden 19
- Abstammung, s. Genealogie
- Abū Muslim 195, 204
- Abū Muslim-nāma* 118, 179 f.
- Abū Sa‘īd 96
- Abwesenheit, s. *ḡaiba*
- āḡān* (Gebetsruf) 134
- aḡbārī*, s. *uṣūlī*
- aḡī*, s. *futuwwa*
- ahl al-bait* 32, 41 f., 61, 79
- ahl-i ḡaqq* 102
- al-Aḡsā’ 163
- Akbar (Mogulherrscher) 218
- Akteure 3, 15, 243, 249, 136–156
- ‘Alā ad-Dīn ‘Alī 98
- ‘*alawī* 43
- Albuquerque 194
- Aleviten 142 f.
- Āl-i Kiyā 110, 114
- ‘Alī 10 30, 43, 75 f., 107, 122, 185, 188,  
227, 243
- ‘Aliden 122
- ‘alidische Frömmigkeit 231
- ‘alidische Loyalitäten 119, 142, 188
- al-‘Āmilī al-Ġizzīnī, Muḡammad b. Makkī, s.  
*aṣ-ṣaḡīd al-awwal*
- Ämter 171, 174, 250
- *ḡādim-bāṣī* 228
- *ḡalīf al-ḡulafā’* 171 f.
- *ḡalīfa* 180
- *mullā-baṣī* 173
- *ṣadr* 163, 171–173, 175
- *ṣadr-i ‘amma* 173
- *ṣadr-i ḡaṣṣa* 173
- *ṣaiḡ al-iṣlām* 173 f., 182, 189
- *wā‘iṣ* 171
- *wakīl* 171
- Anatolien 111, 118 f., 141–147, 189, 192 f.,  
241, 251
- (der) Andere 126, 197, 252
- Anthropophagie 194–197, 239, 245
- Antinomismus 34, 37, 51, 65, 77
- Apokalypse, Apokalyptik 48 f., 77
- Apotheose 51 f.
- Āq Qoyunlū 101, 106 f., 109, 111, 115, 117,  
135, 138 f., 195
- ‘*aql* 169, 175
- Architektur 40
- Ardabīl 82, 104, 115 f., 221–225
- Schrein 97
- Armenier 151, 203
- Askese 37
- Astarābādī, Faṣl Allāh 66–68
- Astarābādī, Mullā Muḡammad Amīn 169
- Astrologie 115, 185, 205 f., 207, 209
- ‘*atabāt* 169, 230
- Auferstehung, s. *ma‘ād*
- Autorität 37, 208
- Autorität der ‘*ulamā’* 169
- ‘*ayyār*, s. *futuwwa*
- Bāba Rasūl Allāh Iṣḡāq 142 f.
- Bābā’ī 142, 147
- Badr ad-Dīn 99, 102, 145
- Baḡrain 163
- Baiqara, ḡusain 64, 111
- Banākatī, Abū Sulaimān 43
- Bāyazīd II. 111, 141, 190
- bāzārī* 169, 174
- Bektaṣī, Bektaṣīyya 69, 99, 141–145, 191
- Abgrenzung zur Ṣafaviyya 146
- Bourdieu 33
- Čaldīrān 187 f., 189–194, 245
- Charisma 28, 40, 50, 86, 118, 145, 149,  
200, 235, 245, 248
- farr, ḡ’arna 121
- charismatische Bewegung(en) 33, 83
- charismatische Macht 28

- charismatische Person 48
- charismatischer Führer 77, 120
- charismatischer Herrscher 186 f.
- Chiliasmus 48, 119, 146, 200, 206, 242
- čüb-i ʔariq* 198
- da'wa* (Mission) 118
- Denominationen 43
- Devianz 32, 34, 185
- Diskurs 12, 22, 79 f., 249, 130
- Disziplinierung 40
- körperlich 106, 198
- Dschingis Khan 38, 185, 186
- Elite 37, 55, 79, 136–156, 184
- Entrückung, s. *ǧaiba*
- Epistemologie 170
- Erscheinen, s. *zuhūr*
- Eschatologie 48
- Farīdūn 121
- Farruḥ Yasār 117
- Favā'id aṣ-ṣafaviyya* 88
- fiqh* 58, 131
- Firūz-šāh 82, 90, 92, 94
- Fluidität 37
- Freitagsgebet 47, 132, 166, 168, 235
- Freitagspredigt, s. *ḥuṭba*
- fuqahā'* (Sg. *faqīh*) 159, 177, 200
- futuwwa* 60, 73–76, 144
- Ǧabal 'Āmil, s. 'ulamā'
- Ǧahān-šāh 102, 104
- ǧaiba* (Abwesenheit des 12. Imams) 45 f., 132
- Ǧamšīd 121, 187
- ǧavānmardī*, s. *futuwwa*
- al-Ǧazālī 29, 38
- Ǧāzān Ḥān 24, 43, 220
- Ǧāzī*, *ǧazwa* 82, 105, 119, 144, 179, 198
- Gebetsruf, s. *āḍān*
- Geistlichkeit 169
- Gelehrte, s. 'ulamā'
- Gelehrtenklasse 38
- Genealogie 38, 43, 88, 89 f., 91, 112, 223, 242
- Abstammung vom 7. Imam 90
- kurdische Abstammung 90 f.
- *sayyid* (Pl. *sādāt*) 63, 73, 87, 88 f., 110, 175–177, 180, 186, 192, 214, 229
- *silsila* 40, 76, 93
- *wilāya* (Übertragung von Autorität an den Stellvertreter des 12. Imams) 30, 40, 62, 68, 132, 166, 201, 245
- Georgien 117, 151, 155, 203
- Geschichtsschreibung 10, 11, 13, 26, 86
- Annalen 14
- Dynastien-geschichte 15, 22
- Eigenwahrnehmung, Eigendarstellung 84
- Heilsgeschichte 243
- Historiographie 13–15
- Kontingenz, Sinnbildung, Sinnstiftung 10, 13, 85, 185
- Universalchronik 15
- Gewalt 3, 247
- ǧihād* 103, 106, 107
- Gilān 110, 119
- ǧulāt*, *ǧuluww* 44, 51–53, 71, 102, 127, 142, 163, 180, 204, 206, 208, 241 f., 245
- umayyadisch-kufische *ǧulāt* 54–56, 66, 70
- Ǧunaid 101–105, 196, 200
- gunpowder empires* 4
- al-Ǧūrī, Qānṣūh 189
- Ḥāǧǧī Bektāš Walī 143
- Hagiographie 83, 99, 127
- Ḥaidar Āmulī 43, 182
- Ḥaidar 105–108, 196, 200
- ḥalīfa* (Bevollmächtigter) 118
- Ḥalima Begum Āǧā (Martha) 106, 108, 112
- Ḥamzā Mīrzā 152
- ḥānaqāh* 27, 37, 40, 96, 99, 181
- Harem 5, 154, 156
- Häresie 16, 32, 33
- Häresiographie 51
- Ḥasan Ǧūrī 57
- Hauptstadt 233
- Ḥāvarnāma* 187
- Heilsfigur 119
- Heilsgüter 33
- Herrschaft 3, 9, 47, 132, 185, 207, 248
- charismatische Herrschaftslegitimation 157
- diskursive Macht 37

- Dynastie 109, 118, 207
- *ǧāʾir* (unrechtmäßige Herrschaft, Tyrannei) 46, 132, 202
- Gott-König 120
- Herrschaftsanspruch 107
- Herrschaftslegitimation 2, 3, 78, 79, 88, 186–189, 219, 220, 225, 240, 245, 248 f., 250
- Herrschaftstheorie 159
- Herrscher, Herrscherfigur 185, 208
- Königtum 9, 183–185, 209, 216, 221, 235, 239
- legitime Herrschaft 46
- Machtanspruch 100
- *pādšāh-i Īrān* 192
- *sacred kingship* 207
- *šāh* 151, 180
- *šāhib-i qirān* 185, 188, 209
- säkulares Herrschaftsverhältnis 157
- *suḷṭān* 100
- *suḷṭān-i ʿādil* 202
- Heterodoxie 32, 34, 241
- al-Ḥillī, Abū l-Qāsim Ġaʿfar (al-ʿAllāma) 131
- al-Ḥillī, Aḥmad b. Fahd 71
- Historiographie, s. Geschichtsschreibung
- Historisierung 13, 80
- Hochislam 32
- ḥulūl* 51
- Ḥunǧī, Faḏl Allāh b. Rūzbihān 16–18, 101
- al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad 182
- Ḥurūfiyya 66–69, 144
- ḥurūǧ*, s. *zuhūr*
- Ḥusrau 187
- ḥuṭba* (Freitagspredigt) 134
- ibāḥa*, s. Antinomismus
- Ibn al-ʿArabī, Muḥyī ad-Dīn 28, 60, 66
- Ibn Bazzāz, Tavakkulī 87, 93
- Ibrāhīm, s. Šaiḥ Šāh
- Identität 11, 40, 53, 75, 86, 122, 126, 128, 208, 221, 239
- iǧmāʿ* 169
- iǧtihād*, *muǧtahid* 131, 169, 170, 172
- İlḫāne 24, 26, 93, 220
- Imam 43, 46
- Mūsā al-Kāẓim (7. Imam) 71
- *nāʾib al-imām* (Stellvertreter des Imams) 47, 166, 192
- Prärogative des Imams 47, 132, 166 f., 170, 201 f., 237
- *raǧʿa* (Wiederkehr) 45
- Unfehlbarkeit (der Imame) 30
- imām-zāda*, s. Schrein
- Institutionalisierung 160, 176, 185
- Iran 5, 26
- Iraner 175
- Isfahan 231–237, 246
- ʿAlī Qapū 235
- Čahār Bāǧ 234
- Freitagsmoschee 235
- Hārūn-i Vilāyat 233
- *tauḥīd-hāna* 235
- Ismāʿil 65, 71, 90, 109, 110–126, 187–190, 193, 200, 207, 210, 215, 221, 223, 226, 233, 243
- Namensgebung 187
- (ritualisierte) Kriegsführung 194–199
- christliche Abstammung 125
- Dichtung 120–124
- Dichtung: abrahamitische Bezüge 121
- Dichtung: göttliche Abstammung 121
- Dichtung: mythische Vergangenheit 121
- Ḥaṭāʾī 120
- Ibn Allāh 106
- in europäischen Quellen 124–126
- Nimbus der Göttlichkeit 191
- Parusie 114–119
- Personenkult 137
- Ismāʿil II. 151, 178, 213, 229
- Ismāʿiliten 56
- ʿiṣmat (menschliche Unfehlbarkeit) 112
- Istāǧlū, Muḥammad Ḥān 192
- Istāǧlū, Muḥammad Qulī Ḥān 153
- Kaempfer, Engelbert 1
- Kai Ḥusrau 121
- kalām* 174
- Kalif, Kalifat 23, 25, 28, 29
- Kannibalismus s. Anthropophagie
- Kār Kiyā, s. Āl-i Kiyā
- al-Karakī, ʿAlī al-Muḥaqqiq 164–168, 173 f., 180, 182, 211, 215, 244
- Karawanserei 155

- Kārkiyā, Ḥusain 194  
 Kāzirūniyya 135  
 Kiyāyiden, s. Āl-i Kiyā  
 Kleidung 76, 106  
 – schwarz 63, 65, 99, 192  
 – *tāğ-i ḥaidarī* 103, 106, 183, 188, 204  
 Kollektiv 198  
 Königtum, s. Herrschaft  
 Konsens, s. *iğmāʿ*  
 Kontinuität 2, 80  
 Köprülü 141, 179  
 Kosmologie 187  
 Kriegszüge, s. *ğāzī*  
 Krise 48  
 Ktesiphon 195  
 Kubrā, Nağm ad-Dīn 61  
 Kubrawiyya 61–63  
 kulturelle Praxis 184, 185, 208  
 Kulturkontakte 3, 251  
 Kulturraum 251
- Lāhīgān 109, 110  
 Lahīgī, Šams ad-Dīn Muḥammad 65, 111, 173  
 Legitimation, s. Herrschaft  
 Lehen (*tuyūl*, *iqtāʿ*, *soyūrğāl*) 150  
 Leitung der Gemeinde 46  
 Lokaldynastien 55  
 Loyalität 198, 244
- maʿād* (Auferstehung) 112  
 Machtergreifung, Machtwechsel 4, 22, 113, 242  
*madrasa* 27, 37, 174  
 Mağlisī, Mullā Muḥammad Bāqir 169, 182  
 Mağlisī, Mullā Muḥammad ʿTaqī 169  
 Mahd-i ʿUlyā (Ḥair an-Nisā Begum) 151, 229  
 Mahdi 45, 64, 68, 77, 141, 188, 200 f., 208, 242  
 – *mahdawiyya* 47, 127, 146  
 – Mahdi-Erwartung 48, 120 f., 142, 179  
 – Mahdi-Prätendenten 50  
 – Mahdismus 50, 242  
 Maibudī, Qāzī Kamāl al-Dīn Ḥusain 42  
 Mainstream 53  
*mamlūk*, s. Militärsklaven  
 Mamluken 141, 189
- Männerbund, s. *futuwwa*  
 Marʿašiyya 73  
 Martha, s. Ḥalīma Begum Āgā  
 Mašhad 204, 217 f., 221, 226–231, 246  
 Mehmet I. 99  
 Meister-Schüler-Beziehung 39, 180 f., 198, 200, 204  
 Membrè, Michele 213  
 Messianismus 10, 48, 247  
 – *messianic age* 80  
 – messianische Bewegungen 49, 77, 79  
 – messianische Erwartungen 119  
 Messias 120, 122, 205, 207  
 Metempsychose, s. *tanāsuh*  
 Militanz 59  
 Militarisierung 21, 100, 104, 200, 243  
 Militärsklaven 38, 148, 153, 155, 237  
 Millenarismus 5, 209, 204–206, 242  
 – millenaristische Bewegungen 50  
 Millennium 208  
 Mīrzā ʿAlī 110, 114  
 Mission, s. *daʿwa*  
 Mongolen 55  
 Mongolensturm, mongolische Eroberung 21, 23  
*muğtahid*, s. *iğtihād*  
 Muḥammad Ḥudābanda 151 f.  
*mulḥid* (Abtrünniger) 189  
 Mullā Šadra 174, 182  
*mullā* 169  
 Munağğim Yazdī, Mullā Ġalāl ad-Dīn 203, 206  
 Munši, Iskandar Beg 19  
 Murād 189  
*murīd*, s. Meister-Schüler-Beziehung  
*muršid*, s. Meister-Schüler-Beziehung  
*muršid-i kāmīl* 113, 183, 188, 192, 202  
 Mušaʿšaʿ, Muḥammad 71  
 Mušaʿšaʿiyya 71–73, 195  
 Mustaufī, Ḥamd Allāh 92  
 Mystik, Mystiker, s. *tašawwuf*  
 Mythologie 187
- Narrativ 1, 4, 6 f., 12, 21, 35, 91, 129, 207, 208, 211, 215, 231, 241, 242  
 – Traumnarrativ 106 f., 115, 243, 248  
 narrative Quellen 10, 84

- naurūz* 216  
 Neoplatonismus 170  
 Netzwerke 22, 30, 33, 39, 76, 79, 136–156, 175, 181, 248  
 Niedergang 35, 241  
 Nimatullāhiyya 66, 180, 194  
 Nizām al-Mulk 233  
 Nizāmiyya 27  
 Nuṭṭāwiyya 9, 70 f., 204–206, 239  
 Nūrbahāš, Muḥammad 63  
 Nūrbahāšiyya 63–66  
  
*ocak* (Herd) 147  
 Öljeytū 93, 95  
 Orden, s. *taṣawwuf*  
 Ordensführer, Ordensoberhaupt, s. *taṣawwuf*  
 Orthodoxie 32, 33 f., 53, 241  
 Orthopraxie 47, 161  
 Osmanen, Osmanisches Reich 5, 83, 111, 124, 141, 147, 152 f., 163, 203, 212, 213, 237  
  
 Parusie, s. *zuhūr*  
 Pasīḥānī Gilānī, Maḥmūd 70  
 Performanz 3, 184, 204, 208, 246  
 – Performanz von Frömmigkeit 214–220, 221  
 Persianisierung 82  
 Persophonie 26  
 Pferd (weißes Pferd) 201  
 Philosophie 165, 174 f.  
*pīr* 30, 38, 148, 202, 216, 223  
 Polemik 182  
 Politisierung 98  
  
*qāḍī* (Richter) 160  
 Qarā Qoyunlū 100, 102, 104  
 Qarmaṭen 56  
 al-Qaṭifī, Ibrāhīm b. Sulaimān 167  
 Qawām ad-Dīn b. ‘Abdallāh 73  
 Qazvīnī, Abū l-Ḥasan 88  
*qiyām*, s. *zuhūr*  
 Qizilbāš 5, 7, 16, 106, 107, 123, 137, 144, 147, 148, 157 f., 122, 175, 183, 186, 188, 195, 198, 200, 204, 210, 225, 236, 243 f., 245  
 – Bezeichnung 139 f.  
 – Entmachtung 152–156  
 – Marginalisierung und Verdrängung 149–151, 179  
 – Religion 179 f.  
 Quietismus 72  
  
*radd* (Wiederlegungsschriften) 181  
*rağ’a*, s. Imam  
 Ratio, s. ‘*aql*  
 Raum: öffentlicher Raum 234, 246, 249  
 Raum-Zeit-Vorstellung 185  
 Rechtsgelehrte, s. *fuqahā’*  
 Rechtsschule: Šāfi’itische Rechtsschule 92 f., 133, 178  
 Regionalsprache, s. Vernakularsprache  
 Reinkarnation 51 f., 72  
 Reiseberichte 7, 124, 126  
 – Eurozentrismus 126  
 Religion, religiös  
 – offizielle Religion, Staatsreligion 1, 135  
 – Proklamation der Schia 133  
 – Religion und Herrschaft 166  
 – religiöse Autorität 28, 35, 38, 41, 107, 159, 199, 215, 242, 247, 248, 249  
 – religiöse Bewegungen 29, 242  
 – religiöse Infrastruktur 158  
 – religiöse Landschaft 251  
 – religiöse Legitimation 28, 105, 199–201  
 – religiöse Praxis 32, 35, 158  
 – religiöse Spezialisten 33, 137, 158–170, 243, 244  
 – religiöse Strömungen 21, 177  
 – religiöse Trends 31  
 – religiöse Virtuosen 86  
 – religiöser Wandel 3, 129, 171, 177 f., 236, 243, 249–252  
 – religiöses Feld 33, 38, 177  
 – religiöses Wissen: Weitergabe 35, 39, 79, 86  
 – *religious othering* 0  
 – Wettbewerb 9  
 Religionsgelehrter, s. ‘*ulamā’*  
 Religionsgeschichte 80, 251, 252  
 Reue, s. Ṭahmāsb  
 Rhetorik 198, 227  
*ribāṭ*, s. *ḥānaqāh*  
 Richter, s. *qāḍī*



- Ritual 2, 188, 198, 216 f., 246  
 Ritualisierung 134  
 Rūmlū, Ḥasan 18 f.  
 Rustam Mīrzā 109
- Šadr ad-Dīn 97, 199  
 Šafaviyya 96  
 – Entwicklung 127  
 Šafī ad-Dīn 82, 87, 88, 93, 94 – 96, 199, 215, 221, 242  
 Šafī I. 176  
 Šafī II. (Sulaimān) 175  
 Šafvat aš-šafā 87, 89, 127  
 Šāh Ni‘matullāh Valī 66  
 šāhib-i qirān, s. Herrschaft  
 aš-Šahīd al-awwal 58  
 Šāhnāma 187, 209  
 Šāhruḥ 62, 66, 69, 100, 104  
 Šāhsavan 150, 153, 155, 157, 237, 244  
 Šaibak Ḥān 196  
 Šaiḥ Bahā'ī (Bahā' ad-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī) 158  
 Šaiḥ Šadūq, Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Bābawaih 131  
 Šaiḥ Šāh (Ibrāhīm) 100, 109, 113  
 šaiḥ, s. pīr  
 Salmān al-Fārsī 75  
 Šāmlū, ‘Alī Qulī Ḥān 153  
 Šāmlū, Durmiš Ḥān 233  
 Šāmlū, Ḥusain Beg 192  
 Sarbadārān 57 – 59  
 šarī'a 29  
 sayyid, s. Genealogie  
 Schamanismus 30, 31  
 Schia, schiitische Tendenzen, Schiitisierung, s. tašayyu' und Religion  
 Schmähung, s. tabarru'  
 Schrein 40, 73, 114, 180, 185, 195, 207, 217, 222, 240, 246  
 schwarz, s. Kleidung  
 Selbstbild, Selbstwahrnehmung 96, 120  
 Selbstvergewisserung 11, 86  
 Selīm I. 141, 189 – 191, 193, 197  
 Silsilat an-nasab aš-šafaviyya 87 f., 123, 181  
 Simnānī, ‘Alā' ad-Daula 95  
 sipāh-i ġulamān, s. Militärsklaven
- Šīrvān-šāh 103, 108, 117 f.  
 siyāda, s. Genealogie  
 Status 78, 96  
 Stiftungen, s. waqf  
 Streitgespräche 43  
 as-Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn ‘Umar 60  
 šūfi, Sufismus, s. tašawwuf  
 Suhrawardiyya 59 – 61  
 Sulaimān Mīrzā 228  
 Sulaimān, s. Šafī II.  
 Sulṭān ‘Alī Šāh 109  
 Sunna, s. tasannun-i 12 imāmī  
 Symbol 220  
 Symbolsystem 2, 243, 246, 247
- tabarru' (Verfluchung der ersten drei sunnitischen Kalifen) 134, 189 f., 210 – 214, 239  
 Tabrīz 118, 133, 221  
 Tabu 185, 198  
 tāğ-i ḥaidarī, s. Kleidung  
 Ṭahmāsb 65, 87, 149, 165, 176, 200 f., 212 f., 214 f., 223, 225, 227 f., 231 f., 233, 246  
 – Pilgerfahrt 227  
 – tauba (Reue) 215, 233  
 Takkalū, Šaraf ad-Dīn Oġlī 229  
 tanāsuḥ (Metempsychose) 51, 53 f., 72, 209, 242  
 taqiyya (Verstellung) 42, 45, 93, 167  
 taqlīd (Nachahmung) 169  
 ṭarīqa, s. tašawwuf  
 tasannun-i 12 imāmī 42, 242  
 tašawwuf 3, 28, 34, 66, 85, 99, 102, 142, 185, 186  
 – funktionale Definition 35  
 – Krieger-Mystiker 122  
 – Mystik und Macht 247 f.  
 – Ordensführer, Ordensoberhaupt 118, 200, 221, 236, 245, 248  
 – phänomenologischer Zugang 36  
 – šūfi 84, 179, 208  
 – Sufismus unter den Šafaviden 180  
 – šūfiyān-i bāzārī (populärer Sufismus) 181  
 – šūfiyān-i Lāhīġān 113

- *ṭarīqa* (Orden, Bruderschaften) 4, 21, 28, 29, 30, 38, 39 f., 75, 144, 159, 180, 198, 207, 235, 241, 242, 247
- *taṣavvuf-i siyāsī* 101
- taṣayyuʿ* 41 f., 92, 99, 186
- schiitische Tendenzen 88, 92, 97, 103
- Schiitisierung 2, 6, 105, 109, 112, 135, 178, 179, 200, 204, 212, 226, 232, 236, 249
- Schiitisierung Irans 130
- tauba*, s. *ṭahmāsb*
- tekke/tekiyye*, s. *ḥānaqāh*
- Texte 185
- Theologen, s. '*ulamāʿ*', *fuqahāʿ*
- Theosophie 170
- Timur 98, 185, 186, 207
- Topographie 234
- Tradition 36, 37
- Träger religiösen Wandels 251
- Trauma 13, 22, 26
- Träume 36, 38, 61, 67, 89, 133, 215, 227
- Tscherkessen 104, 151, 155
- türkmenische Stämme, Türkmänen 4, 10, 102, 113, 116, 119, 137–139, 142, 157 f., 175, 179
- Afšār 116, 141
- Bayāt 116
- Ḥalīflū 141
- Istāḡlū 116, 149, 151
- Muḡānlū 141
- Qāḡār 116, 149
- Qarābāḡ 116
- Qarāmān 116
- Rūmlū 98, 116, 139, 141, 149
- Šāmlū 116, 141, 149
- Takallū 116, 141, 149 f.
- Tālīš 141
- Varsāq 116
- Zū l-Qadr 116, 141
- '*ulamāʿ*' (Sg. '*ālim*', Religionsgelehrte) 9, 69, 159, 163, 170, 174, 175–177, 178, 180, 181, 182, 202, 204, 208, 215, 237, 244, 245, 250
- Ġabal 'Āmil, s. '*ulamāʿ*' 58, 160 f., 176
- Gelehrtenimport 160–164
- '*Umar kušān* 214
- Umayyaden 211
- Usbeken 152 f., 192, 226
- uṣūlī* 162 f., 168–170
- uymāq* (türkmenische Stammeskonföderation) 139, 179
- Uzūn Ḥasan 101, 102 f., 105
- Vafā'iyya 142
- Vā'iz Kāšifī 76
- Verfluchung (der ersten drei sunnitischen Kalifen), s. *tabarruʿ*
- Vergöttlichung 120
- Verhältnis zum Herrscher 165 f.
- Vernakularsprache 37 f., 39
- Verwaltung 153
  - Finanzverwaltung 154
  - Gouverneure 152 f.
  - Provinzen, *mamālik* (königliche Provinzen), *ḥāṣṣa* (Kronland) 153 f.
- vilāyat-i (muṭlaq-i) faqīh* 177
- Visionen, s. Träume
- Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität 30, 35
- Volksislam 32, 40 f., 55, 241
- wakīl* (Bevollmächtigter) 46, 149
- Wallfahrt 40 f., 185
- waqf* (religiöse Stiftung) 40, 174, 223 f.
- Wiedererscheinen, Wiederkehr, s. Imam und *zuhūr*
- wilāya*, s. Imam
- Wunderglaube 41
- Ya'qūb b. al-Laiṭ 74
- Ya'qūb (Sohn Uzūn Ḥasans) 103, 107 f., 111
- yeniçeri* 189, 191, 144
- Žahḥāk 121, 187, 190
- Zāhid Gilānī 94, 199
- Zāhidī, Ḥusain Abdāl 87
- Zāsur 26, 28
- zāwiya*, s. *ḥānaqāh*
- Zentralisierung 156
- ẓill Allāh* 202
- zuhur* 45 f., 67, 110, 114, 118, 243
- Zunft 75

